
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.

Die
Einwirkung des Christenthums
auf die
Althochdeutsche Sprache.

Ein Beitrag

zur Geschichte der Deutschen Kirche

von

Rudolf von Raumer,

Ph. Dr., Privatdocenten an der Universität zu Erlangen.



Stuttgart,

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1845.



Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Vorrede.

Das Werk, das ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, beabsichtigt nicht, ein Beitrag zur Deutschen Grammatik zu sein. Um diesem Misverständnis vorzubeugen, das allerdings durch die erste Hälfte des Titels veranlaßt werden könnte, habe ich die zweite hinzugefügt: Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Kirche. Ich habe nämlich versucht, am Inhalt der Deutschen Sprache die große Umwandlung darzustellen, die das Wollen und Denken unseres Volkes durch die Einführung des Christenthums erfahren hat. Da dieß ein Gegenstand ist, an dem jeder tiefer Denkende Antheil nimmt, so habe ich meine Darstellung so zu halten gesucht, daß sie einem möglichst großen Kreiß von Lesern zugänglich bleibt; und ich hoffe, für dieß Bestreben bei den Wenigen, die meiner Finger-

zeige und Nachhilfen nicht bedürfen, Verzeihung zu finden. Der Gegenstand, den ich behandle, betrifft die tiefste Frage, die unser Volk bewegt: seine Stellung zum Christenthum. Zwar soll diese Frage hier nicht gelöst, wohl aber ihre künftige Lösung dadurch angebahnt werden, daß die tiefe und durchgreifende Einwirkung des Christenthums auf die Denkweise unseres Volkes nachgewiesen wird. Dieß treu und anschaulich zu thun, ist die Aufgabe des Geschichtschreibers; mit seiner eignen Ansicht soll er sich nicht vordrängen. Die Thatsachen mögen für sich selbst sprechen. Nur so viel zu sagen, glaube ich verpflichtet zu sein: Ich halte den Eintritt des Christenthums in die Welt für das größte und folgenreichste Ereignis der ganzen Geschichte, und bin der festen Ueberzeugung, daß Alles, was den unvergänglichen Werth der Bibel und des Christenthums verkennt, sich selbst das Urtheil gesprochen hat. Gleichwohl aber kann ich die Meinung mancher von mir geliebten und verehrten Männer nicht theilen, daß über die Art, wie die Wißenschaft das Christenthum aufzufaßen habe, Alles auf dem Reinen sei.

Die Natur meiner Arbeit bringt es mit sich, daß ich auf Leser sehr verschiedener Art rechnen muß. Im Auge gehabt habe ich alle Männer von wißenschaftlicher Bildung, die sich für die religiöse Entwicklungsgeschichte Deutschlands interessiren. Zugleich aber nö-

thigte mich der Stoff, an einzelnen Stellen tiefer in gelehrte Untersuchungen einzugehen. Es sollte mir nun leid thun, wenn ich den größeren Kreiß der Leser durch die wenigen ihm unverständlichen Dinge, den engeren der Kenner durch die vielen ihm schon bekannten vom Lesen meines Buchs zurückscheuchte. Ich erlaube mir deshalb einige Bemerkungen über die Art, wie ich mein Buch gelesen wünschte. Ein großer Theil desselben — das erste und dritte Kapitel des ersten, sowie das ganze zweite Buch —, wird dem Leser keine besonderen Schwierigkeiten bieten. Dagegen könnte ich fürchten, daß mancher nicht recht wißen wird, was er mit dem zweiten Kapitel des ersten Buches anfangen soll. Dieß Kapitel, der Ueberblick über die Althochdeutschen Sprachquellen, ist aber gerade die Grundlage der ganzen Arbeit. Ich muß deshalb die Leser, denen die rein gelehrte Seite der Sache ferner liegt, bitten, dieß Kapitel einstweilen mit einiger Aufmerksamkeit zu durchlaufen, bis sie in den folgenden Abschnitten die Bedeutung auch der Dinge kennen lernen, die ihnen vielleicht beim ersten Anblick kaum der Aufzeichnung werth zu sein scheinen. Das dritte Buch, das allerdings auch ein sorgfältigeres Studium voraussetzt, findet den Leser schon beßer vorbereitet, und ich habe nicht zu besorgen, daß er mich der Kleinlichkeit beschuldigen wird.

Das Sprichwort sagt: „Wer am Wege baut, hat viele Tadler.“ Demnach dürfte ich mich auf nichts Gutes gefaßt machen. Denn ich habe recht eigentlich an einem Kreuzwege gebaut, da wo die theologische und die altdeutsche Gelehrsamkeit sich begegnen. Vielleicht wird aber gerade die Größe der Aufgabe zu einem billigeren Urtheil stimmen. Der Umfang dessen, was zu einer vollständigen Lösung des vorliegenden Problems gehört, ist wahrhaft unermeßlich. Zwar habe ich meine Aufgabe nach allen Seiten so beschränkt, daß ich nur durch gelegentliche Andeutungen den Vorwurf der Einseitigkeit von mir abwehren konnte. Aber dennoch ist mir ein kaum zu überwältigender gelehrter Stoff übrig geblieben, und es müßte nicht gut stehn mit der Deutschen Gelehrsamkeit, wenn ich mir nicht für jeden Theil meiner Arbeit Berichtigungen und Ergänzungen versprechen dürfte.

Da unsere Erlanger Bibliothek im Fache der mittelalterlichen Litteratur sehr mangelhaft ist, mußte ich mich zu einem mehrmonatlichen Aufenthalt in München entschließen. Die reichen Schätze der dortigen Hof- und Staatsbibliothek wurden mir durch die Erlaubnis des K. Ministeriums zur Benutzung der Manuskripte und durch die ausnehmende Güte des Herrn Oberbibliothekars von Lichtenthaler auf jede mögliche Weise zugänglich gemacht. Zugleich

stand mir durch die Freundlichkeit des Herrn Bibliothekars Harter die Benutzung der wohlversehenen Universitätsbibliothek zu Gebot. Vor allem aber muß ich die liebevolle Theilnahme Schmellers erwähnen, der mir auf Monate die werthvollsten Bücher seiner Privatbibliothek zum Gebrauch überlaßen hat.

Was das dritte Buch betrifft, so mußte ich mir gewisse Grenzen stecken. Ich habe einen großen Theil meiner Excerpte zur Seite geschoben, was ich um deswillen bemerke, damit man nicht jede Erweiterung für eine Berichtigung halte. Hiermit will ich aber keineswegs sagen, daß es mir wirklich überall gelungen sei, das Richtige hervorzuheben, das minder Schlagende zu übergehen. Im Gegentheil erwarte ich gerade für das dritte Buch die wichtigsten Belehrungen. Denn es hieße sich etwas viel zutrauen, wenn man glaubte, eine Arbeit der Art auf den ersten Wurf zur Vollendung bringen zu können. Einen ersten Wurf aber darf ich meine Arbeit nennen, so vortreffliche Dienste mir auch Graffs Sprachschatz als ein ausgezeichnetes Hilfsmittel geleistet hat.

Uebrigens wird man zu unterscheiden wißen zwischen der nothwendigen und überall dankenswerthen Berichtigung des Einzelnen und zwischen der Beurtheilung, inwiefern durch diese Berichtigungen der Zusammenhang des Ganzen sich anders stellt. Denn nur unter

dieser Voraussetzung kann man wagen, umfaßendere Untersuchungen der Oeffentlichkeit zu übergeben. So viel Berichtigungen aber auch mein Buch in einzelnen Punkten zulaßen mag, die wesentlichen Ergebnisse deſſelben werden nicht ohne Frucht bleiben.

Erlangen, den 1. Mai 1845.

Rudolf von Raumer.

Inhalt.

Erstes Buch.

Die Althochdeutschen Sprachdenkmähler und ihre weltgeschichtliche Bedeutung.

Zweites Buch.

Geschichtliche Darstellung, auf welche Art sich das Christenthum der Althochdeutschen Sprache bemächtigt hat.

Seite

Drittes Buch.

Die christlichen Bestandtheile der Althochdeutschen Sprache.

Einleitung.

Die christlichen Ausdrücke des Althochdeutschen.

Erste Abtheilung. Die Kirche.

Seite

Zweite Abtheilung. Die Lehre.

Erstes Buch.

Die Althochdeutschen Sprachdenkmähler und ihre weltgeschichtliche Bedeutung.

Erstes Kapitel.

Der Hochdeutsche Sprachstamm und dessen frühste Periode das Althochdeutsche.

1.

Die heilige Schrift sagt uns und die Naturforschung hat es bestätigt, daß die Menschen der Erde Eines Geschlechts sind.[1]) Wie aber die einzelnen Völker aus dieser Einheit sich herausgebildet, darüber besitzen wir nur eine dunkle Kunde. Die geschichtliche Ueberlieferung der meisten Völker verliert sich ins Ungewisse und Nebelhafte, wenn wir sie zu ihrem Ursprung hinauf verfolgen wollen. So lange daher die urgeschichtliche Forschung auf die Sage allein angewiesen war, sah sie sich gerade an der Stelle alles sicheren Haltes beraubt, wo sie denselben am nöthigsten gehabt hätte. Erst die neuste Zeit hat sich eines Mittels bemächtigt, mit dessen Hilfe wir im Stande sind, in die Dunkelheit der Urgeschichte Licht zu bringen. Dieß Mittel ist die vergleichende Zergliederung der Sprachen. Schon die Alten wußten bei ihren geschichtlichen Untersuchungen auf die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Sprachen Rücksicht

1) Es handelt sich hier zunächst nur um die Einheit der Species, und über diese sind die größten Naturforscher der neueren Zeit, wie Blumenbach und Cuvier, einig.

zu nehmen, und seit der Wiederaufnahme der classischen Studien hat es der Sprachvergleichung niemals an Liebhabern gefehlt. Aber erst der neusten Zeit war es vorbehalten, den Gesetzen der Sprachentwicklung auf die Spur zu kommen und an die Stelle vorgreifender Träume die Ergebnisse der nüchternsten Forschung zu setzen. Noch sind wir weit entfernt, alle Aufgaben der Sprachvergleichung gelöst zu haben. Aber langsam und sicher rückt die Forschung vorwärts und schon jetzt hat sie Fragen beantwortet, die man noch vor wenig Menschenaltern nicht einmal aufzuwerfen vermochte.

2.

Natürlich wandte sich die geschichtliche Sprachforschung mit Vorliebe den edelsten und in der Geschichte am meisten hervorragenden Völkern zu. Diese sind in der alten Zeit außer den Juden die Griechen, Römer, Inder und Perser; in der neueren neben den Arabern die Germanischen, Romanischen, Slavischen und Keltischen Völker. Die Naturwißenschaft hat aus der leiblichen Gestalt dieser Stämme, insbesondre aus der Bildung ihrer Schädel, den Beweis geführt, daß alle diese Völker einer und derselben Race, der Race der Kaukasier, angehören. Der Sprachforschung ist es gelungen, den näheren oder entfernteren Grad der Verwandtschaft, in dem diese Völker unter einander stehen, bis ins Einzelne nachzuweisen. Sie zerfallen ihren Sprachen nach in zwei große Familien, die Semitische und die Indogermanische. Der Semitischen Familie gehören die Juden und die Araber an: die Indogermanische theilt sich in zwei große Aeste, den östlichen, dessen Hauptvölker die Inder und die Perser sind, und den westlichen, der seit den Anfängen geschichtlicher Kunde den bei weitem größten Theil von Europa inne hat.

3.

Die Sprachen dieser Europäischen Indogermanen zerfallen wieder in fünf Familien. Die erste bildet das Griechische, die zweite das Lateinische mit seinen Romanischen Töchtersprachen in Frankreich, Spanien, Portugal, Italien und der Wallachei. Wie die Römische und Griechische Sprache sich den Süden Europas unterworfen haben, so drei andere Indogermanische Sprachstämme den Norden. Im Westen die Kelten, einst weit verbreitet über die Brittischen Inseln und einen großen Theil des Europäischen Festlandes, jetzt auf den äußersten Nordwesten des Welttheils, in Irland, Schottland, Wales und der Bretagne, beschränkt. Im Osten die Slaven, geschieden in den Russisch-Serbischen und in den Polnisch-Böhmischen Stamm. Zwischen den Kelten im Westen, den Slaven im Osten, haben die Germanischen Völker das Centrum des Welttheils inne.

4.

Es gilt uns hier nur, den Gegenstand unsrer Forschung, das Althochdeutsche, von seinen älteren und jüngeren Verwandten auszuscheiden. Ohne uns deshalb bei den übrigen Germanischen Stämmen zu verweilen, bemerken wir nur, daß der ganze Bereich der Germanischen Sprachen in vier große Gebiete zerfällt. An der Spitze aller Germanischen Sprachen steht das Gothische, die Sprache der berühmten Ost- und Westgothen. Seine Quellen, die ältesten Reste irgend einer Germanischen Sprache, gehören dem 4ten bis 6ten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung an und überbieten an Reichthum und Vollendung der grammatischen Formen alle jüngeren Dialekte. Die Behandlung der Deutschen Sprachen wird deshalb überall

auf das Gothische zurückgehn müßen. Dennoch aber hat man sich vor dem Irrthum zu hüten, als sei das Gothische die Stammmutter der übrigen Germanischen Sprachen. Das Gothische steht vielmehr zu den andern Germanischen Sprachen im Verhältnis der älteren Schwester zu ihren jüngeren Geschwistern. Das Gothische ist schon in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters ausgestorben, indem die Gothen in Italien und Spanien mit der Zeit ihren väterlichen Dialekt aufgaben. Dagegen haben sich die drei anderen Hauptzweige der Germanischen Sprachen, wenn gleich unter fortdauernden Umgestaltungen, bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt. Das Altnordische, die Sprache der Edda, ist die älteste Gestalt der Nordgermanischen Sprache, deren jüngere Zweige das Schwedische, Dänische und Isländische sind. Das Niederdeutsche hat sich um die Mitte des 5ten Jahrhunderts in zwei Aeste gespalten.[2] Die ausgewanderten Angeln und Sachsen haben Deutsche Sprache und Deutsche Sitte auf die Brittischen Inseln verpflanzt. Die Sprache dieser Ansiedler, bis in das 11te Jahrhundert das vollformige Angelsächsisch, von da an grammatisch mehr und mehr zusammengeschwunden, nimmt seit dem 16ten Jahrhundert eine der ersten Stellen unter allen Germanischen Sprachen ein. Es ist die weltbeherrschende Sprache der Engländer. Während so auf den Inseln das Niederdeutsche erst in den neusten Jahrhunderten seine höchste Blüte erreichte, hat es auf dem Fest-

2) Von den feineren Untersuchungen über die eigenthümlichen Elemente des Angelsächsischen u. dgl. darf ich hier absehn, wo es mir überhaupt nur darum zu thun ist, den Leser auf den richtigen Standpunkt zu stellen. Warum ich auch in dieser Kürze Manches nicht übergehe, was vielleicht einem oder dem andern meiner Leser nicht hierher zu gehören scheint, das wird der weitere Verlauf des Buchs darthun.

lande immer mehr an Bedeutung verloren. Im 9ten bis 12ten Jahrhundert ist es noch eine den andern Germanischen Dialekten ebenbürtige Litteratursprache, das Altsächsische. Von da an, vom 12ten bis 15ten Jahrhundert, wird zwar das Niederdeutsche im jetzigen Deutschland vom Hochdeutschen weit überflügelt. Das Mittelniederdeutsche, die Sprache des nördlichen Deutschlands in dieser Zeit, hat den gleichzeitigen Erzeugnissen des Hochdeutschen kaum etwas an die Seite zu setzen. Dafür aber entwickelt ein Nebenzweig des Niederdeutschen, das Mittelniederländische, an den Mündungen des Rheins und der Schelde, gerade im 13ten und 14ten Jahrhundert eine reiche Poesie, deren vorzüglichste Erzeugnisse in ihrer Art nicht minder vortrefflich sind als die hochdeutschen Dichtungen der Hohenstaufischen Zeiten. Es zeigt sich hier, von welchem Einfluß ein wahrer, lebendiger Aufschwung der Litteratur ist. Denn diesen Dichtern des 13ten Jahrhunderts verdanken es die Holländer und Fläminge sicherlich ebenso sehr, als ihrer politischen Stellung, daß sie die einzigen Niederdeutschen auf dem Festlande sind, die heute noch eine selbständige Litteratursprache besitzen. Die übrigen Niederdeutschen nämlich haben seit dem 16ten Jahrhundert keine ihnen eigenthümliche Litteratursprache mehr. Ihre Sprache ist nur noch ein Volksdialekt, für die Litteratur dagegen haben sie die Hochdeutsche Sprache angenommen. Sicher sind die Nachtheile, die den Niederdeutschen daraus erwachsen, durch die Vortheile, die ihnen die enge Verbrüderung mit den Hochdeutschen bringt, sowohl in bürgerlicher als geistiger Beziehung mehr als aufgewogen. Daß sie ihre Sprache als Volksdialekt zu behaupten suchen, ist recht und billig. Vielleicht ist es gerade wegen des größeren Abstands ihrer Volksdialekte von der Schriftsprache die Bestimmung der Niederdeutschen, uns

Hochdeutschen das Beispiel eines vernünftigeren Benehmens gegen die Volksmundarten zu geben.

Dem Schicksal des Mittelniederdeutschen ist in der neueren Zeit auch das Friesische erlegen, ein eigenthümlicher Nebenschößling des Niederdeutschen, der im Mittelalter noch eine selbständige Schriftsprache war.

5.

Wir haben nun von den drei ersten Hauptstämmen der Germanischen Sprachen, dem Gothischen, Nordischen und Niederdeutschen gesprochen. So werden wir jetzt um so klarer den Hochdeutschen Sprachstamm, unsre eigentliche Aufgabe, von den übrigen aussondern können. Wir haben schon gesehen, wie das Hochdeutsche als Schriftsprache weit über seine ursprünglichen Grenzen hinausgegriffen hat. Es ist deshalb hier noch mehr als in andern Fällen nöthig, genau zu scheiden zwischen dem Gebiet der Schriftsprache und dem der Volkssprache. Als Schriftsprache herrscht jetzt das Hochdeutsche vom südlichen Abfall der Tiroler Alpen bis an die Nordsee und Ostsee. Die Sprache des Volks dagegen ist auf einem viel kleineren Gebiet hochdeutsch. Nur etwa zwei Drittheile des Landes, dessen Schriftsprache die Hochdeutsche ist, werden von Hochdeutschen Stämmen bewohnt. Die Mundarten dieser Stämme scheiden sich in den meisten Gegenden scharf von den Niederdeutschen ab. Nur an einigen Stellen der Grenze gibt es gemischte Mundarten. Das weite Gebiet, auf dem das Volk gegenwärtig eine Hochdeutsche Mundart spricht, ist etwa in folgende Grenzen eingeschloßen:[3]) Im Westen grenzt das Gebiet der

3) Nach Karl Bernhardis Sprachkarte von Deutschland. Kassel 1844. Vgl. dazu die Aufsätze in der Deutschen Vierteljahrsschrift 1844 und in der Augsb. Allg. Ztg. 1844. Die genauen Ermittlungen der Deutschen

Hochdeutschen Sprache an das der Niederländischen und Französischen. Nahe der Maas, ungefähr unter gleicher Breite mit Düsseldorf, liegt die Nordwestecke des Hochdeutschen Landes. Von da läuft die Grenze westlich von Aachen und Luxemburg an die Nordwestspitze des Elsaß; schließt dann, mit Ausnahme einiger kleinen Hochthäler, die ganze Breite zwischen dem Kamm der Vogesen und dem Rhein in das Hochdeutsche Gebiet ein; kommt südlich von Basel dem Rhein am nächsten, wendet sich aber dann wieder südwestlich; berührt den Neufchateller See, durchschneidet die Stadt Freiburg an der Saane; überschreitet nördlich von Leuk die Berner Alpen; scheidet den Kanton Wallis in das Deutsche Ober- und das Französische Niederwallis und theilt zuletzt noch den **Monte Rosa** dem Deutschen Lande zu. Südlich von diesem Berge, dem höchsten, den Deutsche Stämme umwohnen, verläuft sich das Hochdeutsche Gebiet in eine schmale Spitze bis zu der Ortschaft Issime in der Nähe der Dora Baltea.

Hier kann man die Südgrenze des Hochdeutschen Sprachgebiets beginnen. Im Süden stößt das Gebiet der Hochdeutschen Sprache theils an Romanische, theils an Slavische Landschaften; an Romanische von Issime bis Pontafel, nördlich von Triest; [4]) an Slavische von da bis an die Südostspitze des Gebiets. Die Grenze des Deutschen läuft von Issime nordöstlich über den Gotthard; überschreitet südlich von Chur den Rhein, oberhalb Martinsbruck den Inn; zieht dann über den

---

Sprachgrenze bis auf Dorf und Familie verdienen alles Lob. Wir werden bei einer andern Gelegenheit dankbaren Gebrauch davon machen. Hier können wir uns mit den allgemeinen Umrissen begnügen, indem wir den Leser, der Genaueres wünscht, auf die angeführten Schriften verweisen.

4) Ich faße meine Angaben so, daß sie sich allenfalls auch auf einer gewöhnlichen Karte von Deutschland verfolgen laßen. Ueber das Genauere der Südgrenze vgl. man zu Bernhardi die Augsb. Allg. Ztg.

Ortles zur Etsch, die sie zwischen Botzen und Trient schneidet. Von da läuft sie östlich des Eisack und der Rienz bis südlich von Brunecken; überschreitet unterhalb Villach die Drau, unterhalb Muregg den Mur. Dann aber wendet sie sich, obschon mit mannigfachen Krümmungen und Auszackungen, fast nördlich.

Schon diese Südgrenze läßt sich an einigen Stellen nicht geographisch scharf ziehen, weil einzelne Ortschaften eine gemischte Bevölkerung haben und das Deutsche und Nichtdeutsche Element sich beständig den Rang streitig machen. Noch mislicher wird die Sache an der Ostgrenze. Hier, wo sich seit mehr als einem Jahrtausend Slaven und Germanen mischen, greifen die beiden Stämme natürlich häufig in einander über. Dennoch aber ist die Grenze meist schärfer gezogen, als man denken sollte, und auch wo die Bevölkerung gemischt ist, hat doch in der Regel der eine der beiden Stämme das entschiedene Uebergewicht.

Die Grenze des Deutschen läuft jetzt auf dieser Seite etwa so: Unterhalb Presburg überschreitet sie die Donau, hält sich dann aber hart am Ufer des Stromes bis zur Mündung der March. Dann folgt sie diesem Fluß bis Rabensburg; dort verläßt sie ihn und zieht fast in nördlicher Richtung weiter bis Pöhrlitz, unweit Brünn. Hier aber, südlich von Brünn, wendet sie sich fast im rechten Winkel nach Westen und hält im Ganzen genommen diese Richtung ein bis zu den Quellen der Schwarzach an der Bayrisch Böhmischen Grenze. Zu beachten ist hier vorzüglich, daß die Scheide des Deutschen und Slavischen Gebiets nicht etwa dem Kamm der Gebirge folgt, die den Böhmischen Thalkeßel einschließen. Vielmehr überschreitet das Deutsche bei Königseck das Mährische Gebirge und hält sich dann im Gebiet der Moldau bis an den angegebenen Punkt des Böhmer Waldes. Dort wendet sich die Grenze des Deutschen wieder nordöstlich,

überschreitet unterhalb Saatz die Eger, oberhalb Leitmeritz die Elbe, und theilt so einen bedeutenden Abschnitt von Böhmen der Deutschen Zunge zu.

Jenseits der Elbe verfolgen wir die Grenze des Hochdeutschen nicht weiter ins Einzelne. Wir bemerken nur, daß der bei weitem größere Theil Schlesiens und der Lausitz gegenwärtig Hochdeutsch ist, so daß Schlesien eine ähnliche Deutsche Halbinsel im Slavenlande bildet, wie sich südlich davon das Slavische Böhmen in das Deutsche Land hineinstreckt.

Wenn so das Hochdeutsche auf drei Seiten an Undeutsche Sprachen grenzt, so stößt es im Norden an das Gebiet der ihm am nächsten verwandten Deutschen Mundart, an das Niederdeutsche. Wir beginnen unsre Abgrenzung an demselben Punkt, von dem wir bei Bestimmung der Westgrenze ausgegangen sind. Im Westen von Düsseldorf, unweit der Maas liegt die Nordwestecke des Hochdeutschen Gebiets. Von da läuft seine Grenze östlich, überschreitet unterhalb Düsseldorfs den Rhein, zieht sich dann in geringer Entfernung vom Ufer den Strom hinauf bis gegen die Mündung der Sieg. Von da läuft sie mit einigen Krümmungen hinüber nach Hannöverisch Münden, schneidet unmittelbar oberhalb dieses Orts die Fulda und die Werra und zieht sich dann quer durch den Harz an die Elbe, die sie zwischen Magdeburg und der Saalmündung erreicht und zwischen Dessau und Wittenberg überschreitet. Jenseits der Elbe hält sich die Grenze zwischen dem Hochdeutschen und dem Niederdeutschen ungefähr auf dem Breitengrade von Wittenberg.

Das also ist die zusammenhängende große Ländermasse, deren Bewohner Hochdeutsche Mundarten sprechen. Dabei ist nur noch zweierlei gleich hier zu bemerken. Erstens daß es außer diesem zusammenhängenden Gebiet noch mehrere kleine Hochdeutsche Landstriche gibt, die von der Hauptmasse abge-

trennt wie Inseln in den angrenzenden Sprachgebieten liegen. Und zweitens, daß in der nordwestlichen Ecke der angegebenen Ländermasse das Hochdeutsche mit Niederdeutschem ziemlich stark versetzt ist.

6.

Aus den Mundarten der Völker, die das von uns umgrenzte Gebiet bewohnen, hat sich unsre Hochdeutsche Schriftsprache hervorgebildet. In wie weit jene Völker schon vor ihrer Bekehrung zum Christenthum ihre Sprache in Schrift faßten, ist sehr zweifelhaft.[5] Jedenfalls aber war damals der Gebrauch der Schrift so eingeschränkt, daß von einer Hochdeutschen Schriftsprache vor der Einführung des Christenthums keine Rede sein kann. Sehr bald aber nachdem diese Völker in nähere Berührung mit dem Christenthum gekommen waren, entsteht auch bei ihnen eine besondere Schriftsprache. Nicht als wäre man darauf ausgegangen, einen besonderen Dialekt für die Litteratur zu bilden. Man hielt sich vielmehr anfänglich ganz an die Mundart der Gegend, in der man schrieb, und suchte diese in Schrift zu faßen. So könnte man füglich in ältester Zeit von mehreren Hochdeutschen Schriftsprachen reden. Sehr bald aber mußten diese vereinzelten Versuche auf einander Einfluß gewinnen; und sobald dieß der Fall ist, entsteht ein unaufhaltsames Streben nach einer Vereinigung in einer gemeinsamen, allgemein gültigen Schriftsprache. Man vergegenwärtige sich die Art, wie sich eine Sprache ohne Schrift fortpflanzt, und dann wieder die Art, wie die Schrift eine Sprache überliefert: und man wird finden, daß das Gesagte im Laufe der Natur liegt. Die mündliche Fortpflanzung be-

5) Vgl. die Schriften W. Grimms über die Runen, und namentlich über die bekannte Stelle des Tacitus (Germ. 19.).

ruht überall auf persönlicher Berührung. Mag das Uebergewicht und der Einfluß eines Einzelnen noch so groß sein, immer steht er mit allen Andern unter demselben Gesetz: Unmittelbar kann er nur auf seine Umgebung einwirken. Ueber den Bereich seiner Stimme und die Grenze seines Lebens hinaus kann er seinen Einfluß nur dadurch ausdehnen, daß seine Worte durch Andere fortgepflanzt werden. Seine Wirkung kann auf diese Weise unermeßlich groß sein. Immer aber ist sie auf dieselbe Weise vermittelt, wie die geistige Einwirkung des Geringsten im Volke, von dem, wenn auch sonst niemand, doch die eignen Kinder den besten Theil ihrer Sprache erhalten. Ganz anders mit der Schrift. Wer schreibt, will in der Regel auch gelesen sein. Gelingt ihm dieß, und seis auch nur im kleinsten Umfang, so übt er eine Wirkung aus, die sich von der Wirkung des Sprechenden specifisch unterscheidet. Sein unmittelbarer Einfluß ist nun nicht mehr an seine persönliche Gegenwart gebunden. Wie er in seiner Schrift das Wort einer ganz bestimmten Zeit und Gegend festgebannt, so wird es hinausgetragen in fremde Gegenden und ferne Zeiten. Nun ist aber, wo man einmal angefangen hat zu schreiben, der Schreibende zugleich auch der Leser fremder Werke. Und so entsteht eine doppelte Art der sprachlichen Ueberlieferung. Der Schreibende schöpft seine Sprache nicht bloß aus dem, was er gehört hat, sondern auch aus dem, was er gelesen hat. Einerseits hängt er zusammen mit seiner nächsten Umgebung, seinen Eltern, Geschwistern und Genoßen: andrerseits aber tritt er in Verbindung mit den hervorragenden Geistern seines Volks, mögen diese auch durch Hunderte von Meilen oder Jahren von ihm getrennt sein.[6])

6) Gerade aus der Geschichte unsrer eignen Sprache könnte man einige scheinbare Einwendungen gegen unsre Ansicht hernehmen. Genauer

7.

Die schriftlichen Denkmähler unsrer Hochdeutschen Sprache beginnen mit dem 7ten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, und seitdem ist kein Jahrhundert vergangen, das uns nicht eine Anzahl Hochdeutscher Schriftwerke hinterlaßen hätte. Wir können daher die Entwicklung unsrer Sprache durch einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren Schritt für Schritt verfolgen. Die Sprachgeschichte dieser Zeit zerfällt in drei große Perioden. Die erste Periode ist die Althochdeutsche. Sie reicht vom 7ten Jahrhundert bis gegen das Jahr 1150. Die zweite Periode, die Mittelhochdeutsche, umfaßt die Jahrhunderte von 1150 bis zur Reformation. Die dritte Periode endlich, die Neuhochdeutsche, beginnt mit der Reformation und dauert heute noch fort. Natürlich laßen sich diese Perioden

besehen aber dienen sie ihr nur zur Bestätigung. Einmal nämlich könnte man anführen, daß man sich in den Abschriften unsrer älteren Sprachdenkmähler keineswegs immer streng an die Sprache des Urhebers gehalten habe. Man habe sich vielmehr nicht selten so starke Aenderungen der Urschrift erlaubt, daß die Abschrift fast den Namen einer Umarbeitung verdiene. — Allein, was beweist dieß Alles anders als die lebendige Einwirkung, die in jenen Zeiten noch die weit überwiegende mündliche Fortpflanzung der Sprache auch auf die schriftliche Ueberlieferung ausübte? Wollte man deswegen den eigenthümlichen Einfluß in Abrede stellen, den jene Werke auch in ihrer theilweisen Umgestaltung auf die Festsetzung der deutschen Schriftsprache ausübten, so würde man sehr irren. Von der Richtigkeit dieser Behauptung wird der Verlauf dieser Schrift auch im Einzelnen den Beweis liefern. Man muß sich nur einen richtigen Begriff machen von der Wechselwirkung zwischen Lesen und Sprechen, die in unserm Mittelalter ganz andrer Natur war als heutzutage. Hat man von dieser Wechselwirkung die richtige Vorstellung, so beseitigt sich der zweite Einwurf, den man von der litterarischen Unbildung unsrer altdeutschen Dichter hernehmen könnte, von selbst. Ich verspare aber die nähere Beleuchtung dieses Einwurfs auf die Charakteristik der Mittelhochdeutschen Sprache.

eigentlich nicht mit einer bestimmten Jahrzahl anfangen und schließen, vielmehr verläuft die eine in die andere in fast unmerklichen Uebergängen. Die letzten Erzeugnisse des Althochdeutschen stehen den frühsten Mittelhochdeutschen schon weit näher als den ältesten Quellen ihrer eignen Althochdeutschen Sprachperiode. Ebenso gehen der Reformation schon im 15ten Jahrhundert Werke voraus, deren Sprachformen den Lutherschen viel näher verwandt sind als denen der Hohenstaufischen Dichter.

Es fragt sich nun: Wie hat man sich die Entwicklung der Sprache, in der die schriftlichen Denkmähler des Hochdeutschen Dialekts abgefaßt sind, zu denken? Diese Frage bezieht sich nicht bloß auf die große Umgestaltung der Sprache beim Uebergang der einen Hauptperiode in die andere, sondern ebensosehr auf die Umwandlung der Sprache innerhalb einer und derselben Periode. Es laßen sich darüber zwei schroff entgegengesetzte Ansichten aufstellen, deren eine so unwahr ist als die andere und in deren richtiger Vermittlung die Wahrheit liegt. Die eine der beiden Ansichten ließe schon in ältester Zeit, etwa im 9ten Jahrhundert, eine fest abgeschloßene Schriftsprache sich gänzlich von den Volksmundarten lostrennen. An diese Schriftsprache hätte sich dann in den folgenden tausend Jahren Alles angeschloßen, was nur irgend in gebildeter Hochdeutscher Sprache geschrieben worden ist, ohne von der Fortentwicklung der Volksmundarten im geringsten berührt zu werden. So seltsam diese Ansicht sich ausnimmt, wenn man sie auf die Geschichte der Deutschen Sprache anwenden will, so gibt es doch in andern Sprachen Fälle, wo sie der Wahrheit sehr nahe kommt. Man denke z. B. an die Geschichte der Lateinischen Litteratursprache vom Auftreten Ciceros bis zum Tode des jüngeren Plinius, oder an die Griechischen Prosaiker von Aristoteles bis auf Lucian. Wer hier noch von dem Einfluß

der fortentwickelten Volksmundart auf die Sprache der Schriftsteller reden will, der muß doch zugeben, daß dieser Einfluß vor der Uebermacht der Büchersprache gänzlich verschwindet. Daß die Hochdeutsche Schriftsprache in den tausend Jahren seit Karl dem Großen einen andern Weg eingeschlagen hat als die Lateinische und Griechische in den genannten Zeiträumen, das lehrt ein einziger Blick in ihre Denkmähler.

Die entgegenstehende Ansicht verwirft den Einfluß des Geschriebenen gänzlich. Die Volksmundarten entwickeln sich nach den ihnen innewohnenden Gesetzen, ohne von den geschriebenen Büchern berührt zu werden. Der Schriftsteller aber ist nichts weiter als der treue Abdruck des Zustandes, in dem sich die Mundart seiner Gegend zu seiner Zeit befindet. So fängt eigentlich jeder Schriftsteller die Litteratur von vorne an. Wie der Erste, der die deutsche Sprache schrieb, nichts weiter thun konnte, als die Mundart seiner Gegend möglichst treu in Schrift faßen, so schöpft auch jeder folgende Schriftsteller immer nur unmittelbar aus der mündlich überlieferten Sprache, und zwar, nach dieser schroffen Ansicht, aus einer Sprache, die sich vollkommen unabhängig von der Litteratur gestaltet hat.

Auf die eine Periode unsrer Sprachgeschichte, nämlich die Neuhochdeutsche, paßt die zweite Ansicht sicherlich nicht. Das ist ohne Beweis klar. Denn nach ihr müßte Schiller den Schwäbischen Dialekt geschrieben haben, ohne von der Sprache Luthers berührt zu werden. Aber auch für das Mittelhochdeutsche ist die Behauptung unrichtig, und nur in der Althochdeutschen Periode nähert sie sich, jedoch immer noch unter Einschränkungen, der Wahrheit.

Ich mußte diese beiden Ansichten, die in ihrer ganzen Ausdehnung wohl niemand verfechten wird, deswegen streng durchführen, um nun desto klarer darstellen zu können, was

mir selbst das Richtige zu sein scheint. Man könnte wohl annehmen, daß auch unter Völkern, die den Gebrauch der Schrift nicht kennen, die bevorzugten Stände, Adel oder Priesterschaft, sich einer besondern Mundart bedienen. Jedenfalls aber muß sich eine solche Mundart bilden und befestigen, wo man anfängt, einen bestimmten Zustand der Sprache in Schrift zu faßen.[7]) Der Einzelne behält zwar immer noch seinen besondern Dialekt. Gehört er aber zu den Ständen, die auf irgend eine Weise an der Litteratur Antheil nehmen, so wird dieser Dialekt nicht mehr bloß durch seine persönliche Umgebung, sondern zugleich durch die geschriebenen Bücher bestimmt. So bildet sich über den Volksmundarten gleichsam eine neue Sprache, anfänglich hervorgegangen unmittelbar und allein aus den Volksmundarten, späterhin aber in die Mitte gestellt zwischen die schon vorhandene geschriebene Litteratur und die inzwischen weiter entwickelten Volksmundarten. Und diese Sprache ist es, aus der dann weiterhin die Werke der eigentlichen Litteratur hervorgehen. Natürlich kann das Verhältnis, in dem die beiden Faktoren der neuen Gesammtsprache — die bisherige Litteratur und die Volksmundarten — auf ihr Erzeugnis einwirken, sehr verschieden abgemeßen sein. Die Sprache der schon vorhandenen Bücher könnte z. B. die Volksmundarten ganz verdrängen, so daß jedes Bauernkind uns anredete wie ein gedrucktes Buch. Dann könnte natürlich von einer Rückwirkung der Volkssprache auf die Schriftsprache nicht weiter die Rede sein. Doch dieß schöne Ziel, die Ausrottung aller lebendigen Rede, wird sich trotz aller darauf verwandten Mühe wohl nimmermehr erreichen laßen. Andrerseits können einzelne Volksdialekte einen überwiegenden Einfluß auf die Schrift-

7) Vgl. das in Anmerkung 6 Gesagte.

sprache gewinnen. Ja dieser Einfluß kann so weit gehen, daß in Zeiten großer geistiger Neubildungen eine wenigstens zeitweise Zerspaltung der schon vorhandenen Gesammtsprache eintritt. Das Alles aber darf uns den Faden nicht verhüllen, der selbst in der größten litterarischen Verwilderung die älteren und die neueren Schriftwerke mit einander verknüpft.

8.

Dieß vorausgeschickt, kann ich nun einige besondere Bemerkungen über die weiteren Entwickelungen, die aus dem Althochdeutschen hervorgiengen, über das Mittelhochdeutsche und Neuhochdeutsche folgen laßen. Sahen wir das Althochdeutsche erst auf dem Wege, sich zu einer gemeinsamen, allgemein gültigen Schriftsprache aller Hochdeutschen Stämme heranzubilden, so hat das Mittelhochdeutsche dieß Ziel wirklich erreicht. Die großen Dichter der Hohenstaufischen Zeit bedienten sich in ihren Werken keineswegs ihrer besonderen heimatlichen Mundarten; vielmehr redeten sie bis auf wenige mundartliche Einzelheiten ein bestimmtes unwandelbares Hochdeutsch.[8]) Dichter aus Franken, z. B. Wolfram von Eschenbach, und Dichter aus dem Elsaß, wie Gottfried von Straßburg, zeigen keinen wesentlichen Unterschied des Dialekts. Man hat zur Erklärung dieser Erscheinung das wandernde Leben der Dichter und die feine Bildung der damaligen Deutschen Fürstenhöfe angeführt. Gewis mit Recht. Denn man kann die Sprache der Hohenstaufischen Dichter als die Hofsprache jener Zeit bezeichnen. Fragen wir aber, woher diese scheinbar plötzliche Erscheinung, so weist uns Alles auf die dichterische Thätigkeit, durch welche die Geistlichen des 12ten Jahrhunderts die

8) Lachmanns Auswahl S. VIII.

Ergebnisse der Althochdeutschen Litteratur in das Mittelhochdeutsche hinüberleiteten. So entsteht, unter kräftiger Einwirkung der Volksmundarten, eine allgemeine Hochdeutsche Litteratursprache, die in den gebildeten Kreißen der Zeit wie die Luft eingeathmet wird, so daß es für unsern Zweck ohne wesentlichen Belang ist, wie groß die eigene litterarische Bildung der einzelnen Dichter war.

Der Zusammenhang, in dem das Neuhochdeutsche mit dem Mittelhochdeutschen steht, wird in ein ganz neues Licht treten durch das Wörterbuch der Gebrüder Grimm. Daß Luther, troß seiner kräftigen Ursprünglichkeit, die Sache doch nicht von vorn angefangen hat, das mag man schon daraus ersehen, daß er gleich im Beginn seiner Laufbahn, im Jahr 1516, ein Deutsches Buch des 14ten Jahrhunderts, die s. g. Teutsche Theologie, herausgegeben hat. Wenn wir uns demnach die Verwilderung, in die das Mittelhochdeutsche im 14ten und 15ten Jahrhundert verfiel, auch noch so groß denken, so bleibt doch immer ein ununterbrochener Zusammenhang zwischen den schriftlichen Denkmählern des 13ten und 16ten Jahrhunderts. Dazu aber kommt noch ein zweiter Umstand. Hat eine Litteratur erst einmal so lange bestanden und so tief eingegriffen, wie die Hochdeutsche am Anfang des 14ten Jahrhunderts, so äußert sie eine bedeutende Rückwirkung auf die Volksmundarten selbst, die sich so leicht nicht wieder vertilgen läßt. Luthers Sprache ist daher auf doppelte Weise mit der Mittelhochdeutschen Litteratursprache in Verbindung gesetzt, einmal durch die fortlaufende Reihe schriftlicher Denkmähler, zweitens aber auch durch den Einfluß der Mittelhochdeutschen Litteratur auf die Volkssprache aller Hochdeutschen Stämme.

9.

Die Neuhochdeutsche Schriftsprache hat die Mittelhochdeutsche an Wirksamkeit noch weit übertroffen. Im Innern der Hochdeutschen Stämme hat sie sich gegenüber den Volksmundarten eine noch viel unabhängigere Stellung gesichert, und zu gleicher Zeit ihre Herrschaft weit über die Grenzen des Hochdeutschen Volkes ausgedehut. Diesen Erfolg verdankt sie dem Zusammenwirken sehr verschiedenartiger Umstände. Erstens hatte der hohe dichterische Aufschwung des Mittelhochdeutschen dem Hochdeutschen schon ein bedeutendes Uebergewicht über das Niederdeutsche verschafft. Zweitens aber war die Reformation der Ausbreitung des Hochdeutschen sehr günstig. Denn ausgegangen vom Hochdeutschen Stamme fand sie gerade unter den Niederdeutschen einen großen Theil ihrer treusten Anhänger.[9]) Nachdem aber einmal das Hochdeutsche als Schriftsprache festen Fuß in Niederdeutschland gefaßt hatte, mußte der wachsende Reichthum seiner Litteratur ihm immer ausschließlichere Geltung verschaffen.

Die veränderte Stellung der Schriftsprache unter den Hochdeutschen Stämmen selbst hat ihren Grund hauptsächlich in zwei Umständen. Erstens ist es der Deutschen Sprache jetzt endlich gelungen, auch die Wißenschaft in ihren Bereich zu ziehen; während im Mittelalter fast die ganze eigentlich wißenschaftliche Litteratur der Lateinischen Sprache zufiel. Zweitens aber hat die Erfindung der Buchdruckerkunst den unmittelbaren Einfluß der geschriebenen Rede ins Unermeßliche gesteigert. In den beiden ersten Zeiträumen unsrer Litteratur war

9) Daß nichtsdestoweniger das Hochdeutsche nur allmählich in den ausschließlichen Besitz der Norddeutschen Litteratur eintrat, ist bekannt.

der Kreiß der Leser sehr eng. In weiterem Umfang wirkte ein Schriftwerk erst durch die mündliche Vermittlung des Vorlesers, und häufig noch viel mehr dadurch daß der Leser den Inhalt des Gelesenen in sich aufnahm, und ihn so, eigenthümlich verarbeitet, weiter verbreitete. Jetzt dagegen spricht die Hand des Schriftstellers unmittelbar zum Auge von Tausenden, die sein Werk schweigend lesen. Man sieht leicht, wie groß das Gebiet ist, das dadurch der lebendigen Rede entzogen und der Schriftsprache zugetheilt ist. Man soll die herrlichen Wirkungen nicht verkennen, die uns der wundervolle Mechanismus der Buchdruckerpresse gebracht hat. Dabei aber wird uns die Betrachtung jener alten Weisen der Mittheilung lehren, wie thöricht man urtheilt, wenn man glaubt, erst durch das Lesen gedruckter Bücher sei ein großartiger Verkehr der Geister möglich geworden.

10.

Wir haben diese ganze Ausführung über das Mittelhochdeutsche und Neuhochdeutsche hier nur zu dem Zweck gemacht, um in ein recht helles Licht zu stellen, wie weit sich das Gebiet ausdehnt, auf das sich der mittelbare Einfluß des Althochdeutschen erstreckt. Freilich hat die Sprache einer jeden Zeit ihr besonderes Recht, und eine Zeit, die ohne neue Erwerbungen bloß noch vom Erbe der Vergangenheit zehrt, wird bald auch dieß Erbe aufgebraucht haben. Aber nirgends zeigt sich die Abhängigkeit der Gegenwart von der Vergangenheit so schlagend, wie in der Sprache. Die alte Religion und das alte Recht abzuschaffen, konnte den Jakobinern der Französischen Revolution wenigstens in den Sinn kommen, und erst die Erfahrung hat sie belehrt, daß ihr Unternehmen verkehrt war. Aber die Französische Sprache abzuschaffen, das

konnten natürlich auch die überspanntesten Köpfe sich nicht beikommen laßen. In diesem Sinn also kann man sagen: unsere Hochdeutsche Sprache hängt heute noch an den Schicksalen, die sie in ihrem Althochdeutschen Zustande durchgemacht hat. Insofern ist das Althochdeutsche, trotz seiner minder reichen Litteratur, dem Mittelhochdeutschen und Neuhochdeutschen an weltgeschichtlicher Bedeutung gewachsen. Denn das Althochdeutsche ist nicht nur die Grundlage der Hochdeutschen Volksmundarten, sondern es ist auch die Quelle, aus der sich im Verlauf der Jahrhunderte der Strom der Deutschen Schriftsprache über alle Deutschen Lande ergoßen hat.

Zweites Kapitel.

Die Denkmähler der Althochdeutschen Sprache.

Die Althochdeutsche Sprache ist uns in zahlreichen Denkmählern erhalten. Denn so sehr wir auch den Verlust vieler und bedeutender Erzeugnisse jener Zeit zu beklagen haben, so fließen unsere Quellen doch immer noch reichlich genug, um den Wortschatz der Althochdeutschen Sprache in ziemlichem Umfang zu übersehen. Wir besitzen sowohl poetische als prosaische Althochdeutsche Schriften von bedeutender Ausdehnung und daneben eine große Menge kleinerer Stücke in Prosa und in Versen. Dazu kommt dann noch eine reiche Ausbeute an Althochdeutschen Glossen. Die Uebersicht, die ich hier von dem gesammten Vorrath der Althochdeutschen Quellen zu geben gedenke, soll keineswegs eine Litteraturgeschichte jenes Zeitraums sein. Eine solche hat auf verloren gegangene Werke, deren Dasein wir aber theils durch bestimmte Nachrichten, theils durch sichere Schlüße kennen, oft ein größeres Gewicht zu legen als auf das, was sich erhalten hat. Unsere Uebersicht dagegen will nur möglichst vollständige Nachricht geben von den Denkmählern, die wir noch in Händen haben. Sie betrachtet dieselben einerseits als Quellen der Althochdeutschen Sprache, andrerseits als Stützpunkte für einen der wichtigsten Theile

unserer Culturgeschichte. In beiden Beziehungen bildet dieß Kapitel die Grundlage des folgenden Buchs, wie sich im weiteren Verlauf herausstellen wird. Klare Uebersicht nach alle den Gesichtspunkten, die ich hier verfolge, ist mir deshalb die Hauptsache.

Eine ziemlich schwierige Frage ist, mit welchem Jahr man die Althochdeutsche Periode abschließen soll. Wir erinnern uns aus dem vorigen Kapitel, daß die Perioden der Deutschen Sprachgeschichte nicht schroff von einander abgegränzt sind, sondern daß vielmehr die eine in die andere allmählich übergeht. Um aber doch irgend eine bestimmte Grenze festzusetzen, führe ich meine Uebersicht bis zum Jahr 1100. Vom Jahr 700 bis zum Jahr 1100 erstrebe ich Vollständigkeit. In einigen Zweigen der Litteratur aber ist es nothwendig über diesen Zeitpunkt hinauszugehen. So bei den kleinen prosaischen Denkmählern und noch mehr bei den Glossen. Denn hier hängen die Erzeugnisse des 12ten Jahrhunderts zu eng zusammen mit denen der früheren Zeit. Dagegen zeigt sich in den geistlichen Dichtungen des beginnenden 12ten Jahrhunderts, und sollten auch einige von ihnen sogar noch dem 11ten angehören,[1]) doch so deutlich der Anfang der Mittelhochdeutschen Poesie, daß ich mich nicht entschließen konnte, sie der Althochdeutschen Sprachperiode zuzutheilen.

Wir scheiden die Althochdeutschen Sprachquellen zuvörderst in solche, die zusammenhängende Schriftwerke sind, und in solche, die nur aus einzelnen unter sich unzusammenhängenden Wörtern bestehen.

1) Vgl. Haupts Zeitschrift II. S. 223 ff.

I. Althochdeutsche Denkmähler in zusammenhängender Rede.

Die Althochdeutschen Schriftwerke zerfallen ihrer Form nach in poetische und prosaische. Wir behandeln zuerst die poetischen, dann die prosaischen.

1) Althochdeutsche Poesie.

Die Dichtungen der Althochdeutschen Periode zeigen noch die beiden Hauptformen der Germanischen Poesie, die ältere und die jüngere. Sie sind nämlich zum Theil alliterirend,[2]) zum Theil gereimt. Die Alliteration war ursprünglich Eigenthum aller Deutschen Völker. In der ältesten Sprache der Nordischen und der beiden Niederdeutschen Stämme, im Altnordischen, Angelsächsischen und Altsächsischen haben sich große Massen alliterirender Poesien erhalten. Im Althochdeutschen sind ihre Reste gerade hinreichend, um uns eine Ahnung zu geben von der weiten Verbreitung, die diese Dichtungsart einst

---

2) Die Alliteration besteht bekanntlich darin, daß in jedem Vers eine Anzahl bedeutender Wörter mit demselben Laute beginnt. In neuerer Zeit hat unter andern Rückert diese Form wieder zu beleben gesucht:

„Roland der Ries am Rathhaus zu Bremen
Steht er im Standbild Standhaft und wacht."

Unserm Ohr klingt die Alliteration jetzt sehr fremdartig. Aber man muß sie aus den Gedichten der Altnordischen Edda kennen, um ihre poetische Schlagkraft richtig zu beurtheilen. Wo sie sich in sprichwörtlichen Redensarten erhalten hat, wie Glück und Glas, Stumpf und Stiel, Mann und Maus, da fühlen die Meisten ihren Reiz, ohne daß sie wißen, worin er eigentlich besteht.

auch im Hochdeutschen Stamme hatte. Wir sprechen zuerst von den alliterirenden Poesien, dann von den gereimten.

A. Alliterirende Gedichte in Althochdeutscher Sprache.

Die alliterirende Poesie führt uns in das höchste Alterthum unseres Volkes zurück. Hier dürfen wir am ersten Reste des Deutschen Heidenthums erwarten. Und wirklich gehören unter den fünf alliterirenden Althochdeutschen Gedichten zwei der Deutschen Mythologie und eins der ältesten Deutschen Heldensage an; die beiden andern aber, obschon ihrem ganzen Inhalt nach christlich, enthalten doch deutliche Anspielungen auf das Deutsche Heldenthum. Ich führe sie demgemäß in folgender Ordnung an:

1) Die Merseburger Bruchstücke.

Zwei kleine Bruchstücke in alliterirenden Versen. Der Inhalt aus der Deutschen Götterlehre.

Handschrift: Cod. 58 der Dombibliothek zu Merseburg. 10tes Jahrhundert. Entdeckt durch G. Waitz. Herausgegeben durch J. Grimm: Ueber zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidenthums. Vorgelesen in der königl. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1842. 4.

Bei W. Wackernagel in der Vorrede, S. IX. X.

2) Das Hildebrandslied.

Alliterirendes Gedicht aus der Deutschen Heldensage. Die Sprache eigentlich Niederdeutsch, aber mit eingemischten Hochdeutschen Formen.

Handschrift: zu Cassel, stammt aus Fulda. 9tes, vielleicht noch 8tes Jahrhundert.

Ausgaben: Zuerst bei Eccard., Franc. Oriental. I. 868—902. Dann oft. U. a. durch die Gebr. Grimm, Cassel 1812. Facsimile des Ganzen von W. Grimm: de Hildebrando antiquiss. carm. teut. fragm. Gott. 1830. fol. Versuch einer strophischen Herstellung durch W. Müller in Haupts Zeitschrift für deutsche Alterthumswißenschaft III. 447. Zur Erklärung vgl. besonders Lachmann in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wißenschaften vom J. 1833. 4.

W. Wackernagel Sp. 63.

3) Muspilli.

Alliterirendes Gedicht vom jüngsten Gericht. Der Inhalt christlich, aber mit einzelnen Anspielungen auf heidnisch deutsche Vorstellungen vom Weltende. Dahin gehört vorzüglich der Muspilli (Z. 62.), der Eddische Muspell, nach welchem Schmeller das ganze Gedicht Muspilli betitelt hat.

Handschrift: Zu München, stammt aus St. Emmeran zu Regensburg und gehört dem 9ten Jahrhundert an.

Ausgabe: Durch J. A. Schmeller. München 1832. 8. Versuch einer strophischen Abtheilung durch W. Müller in Haupts Zeitschrift III. 452.

W. Wackernagel Sp. 69.

4) Das Wessobrunner Gebet.

Ein christliches Gebet. Die erste Hälfte alliterirende Verse, die zweite prosaisch. Der poetische Theil schildert Gottes vorweltliches Dasein, der zweite wendet sich an Gottes Gnade um Glauben und Kraft.

Handschrift: Zu München, stammt aus Wessobrunn südöstlich von Augsburg. 9tes Jahrhundert.

Ausgaben: In den Mon. boic. VII. Dann oft, von Gräter, Reinwald, Docen, Grimm, Maßmann, W. Wackernagel.
W. Wackernagel Sp. 67.

B. Gereimte Poesien des Althochdeutschen.

Bald nachdem das Christenthum unter den Hochdeutschen Stämmen sich ausgebreitet hatte, erlosch die alliterirende Poesie und an ihre Stelle trat die gereimte. Schon in der Althochdeutschen Periode sind die umfangreichsten christlichen Poesien gereimt.

1) Otfrieds Evangelienbuch.

Otfried war Mönch zu Weißenburg an der Lauter.[3]) Sein Geburtsort läßt sich nicht mehr genau ermitteln. Ohne Zweifel aber war er ein Franke, jedoch nicht aus der Gegend von Weißenburg.[4]) Er nennt sich selbst einen Schüler des Hrabanus Maurus, und des Bischofs Salomon von Constanz.[5]) Schüler des Hrabanus war er wahrscheinlich zu der Zeit, als dieser vom Jahr 822—847 dem Kloster Fulda als Abt vorstand. Ob Otfried auch in St. Gallen gewesen, ist nicht ganz ausgemacht, doch ist es höchst wahrscheinlich. Denn er stand mit St. Galler Mönchen in nahem Verkehr. Sein Gedicht schrieb er als Mönch in dem Benedictiner Kloster zu Weißenburg zwischen Straßburg und Speyer. Die Vollendung desselben fällt in die Jahre 865—868. Es behandelt

3) Die folgenden Angaben über Otfried entnehme ich Lachmanns Aufsatz in Ersch und Grubers Encyklopädie, 3te Section, 7ter Theil, S. 278—282.

4) J. Grimm, deutsche Gramm. 1te Ausg. S. LVII, aus Otfrid 1, 18, 25—30.

5) Salomon I. 839—871.

in fünf Büchern die ganze evangelische Geschichte in gereimten Althochdeutschen Versen. Der Titel, den ihm Otfried selbst gibt, heißt: Liber evangeliorum domini gratia Theotisce conscriptus. Dem Ganzen schickt Otfried eine Vorrede in Lateinischer Prosa an Liutbert, Erzbischof von Mainz, und drei Deutsche Widmungsgedichte an Ludwig den Deutschen († 876.), Bischof Salomon von Constanz († 871.) und die St. Galler Mönche Hartmuat und Werinbert voraus. Ueber Otfrieds Versbau und seine Feinheiten belehrt uns die ausgezeichnete Arbeit Lachmanns in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wißenschaften vom Jahr 1832.

Handschriften:[6]) Es haben sich drei Handschriften von Otfrieds ganzem Werk und außerdem noch von einer vierten eine Anzahl Bruchstücke erhalten.

1) Freisinger Handschrift, jetzt zu München, geschrieben unter Waldo, Bischof zu Freising vom Jahr 883—906.

2) Handschrift nr. 52 zu Heidelberg. 9tes Jahrhundert.

3) Handschrift zu Wien. 9tes Jahrhundert.

4) Von der zerstückelten Handschrift besitzen wir folgende Bruchstücke:

1) die von Knittel in: Ulphilae-nonnull. cap. etc. 1762 mitgetheilten.

2) die durch v. d. Hagen bekannt gemachten Kinderlingschen.

3) die durch v. d. Hagen herausgegebenen Diezschen.

4) die durch Hoffmann herausgegebenen Bonner Bruchstücke.

Auch diese Handschriftenfragmente sind fast so alt als das Gedicht selbst.

---

6) Vgl. Graff, Krist, Vorrede S. XV. ff.; und Hoffmann Fundgruben I. S. 47.

Ausgaben:[7]) Aufmerksam gemacht auf Otfried hat seit den Zeiten der Buchdruckerkunst zuerst der gelehrte Benedictiner Johannes Trithemius in seinem Catalogus Scriptorum ecclesiasticorum, 1494. Der Augsburger Arzt Pirminius Gassar († 1577.) und der große Zürcher Polyhistor Conrad Gesner († 1565.) beschäftigten sich mit Otfried. Aber erst durch Flacius Illyricus († 1575.) kam eine Ausgabe zu Stande. Basel 1571. 8.

Von da vergiengen wieder anderthalb Jahrhunderte bis zur zweiten Ausgabe in Schilters Thesaurus Antiquitatum Teutonicarum. Ulm 1727. (1726.) fol. mit sehr mangelhafter Lateinischer Uebersetzung von Schilter und guten Anmerkungen von J. G. Scherz.

Hauptausgabe: Krist. Das älteste von Otfrid im neunten Jahrhundert verfasste, hochdeutsche Gedicht, — kritisch herausgegeben von E. G. Graff. Königsberg 1831. 4.

W. Wackernagel Sp. 77.

2) Lied von der Samariterin.

Gereimte Verse.

Handschrift: Cod. 515 zu Wien. 9tes Jahrhundert.

Ausgaben: zuerst von Lambecius, Comment. II. 383. 384. Dann von Palthen hinter dem Tatian 419—426; wiederholt in Schilters Thesaur. II. Tat. 101—104. und Michaeler Tab. par. III. 160—165. — Dann in Graffs Diutiska II. 381. Am besten in Hoffmanns Fundgruben I. 1. 2. Vgl. auch Lachmann in Ersch und Gruber Encyklop. Section 3, Thl. 7, S. 280.

W. Wackernagel Sp. 103.

7) Vgl. Hoffmanns Fundgruben I. S. 38 ff.

3) Der 138te Psalm.

Gereimte Verse.

Handschrift: Cod. 1609 zu Wien. 9tes—10tes Jahrhundert.

Ausgaben: Bruchstück bei Wolfg. Lazius, De aliquot gentium migrationibus, Basil. 1572. fol. p. 81. Zuerst vollständig bei Denis, Codd. Mss. theol. I. 3011. 3012. Am besten in Hoffmanns Fundgruben I. S. 3. 4.

4) Das Ludwigslied.

Loblied auf den Sieg, den König Ludwig III. im Jahr 881 über die Normannen erfocht. Das Gedicht ist entstanden vor dem Jahr 882. Denn aus seinem Anfang und aus seinem Schluß geht hervor, daß es zu Ludwigs III. Lebzeiten gemacht ist, und dieser starb im Jahr 882. Willems[8]) macht es sehr wahrscheinlich, daß der gelehrte Mönch und Dichter Hucbald, der im 9ten Jahrhundert im Kloster St. Amand lebte, Verfaßer unseres Ludwigsliedes sei.

Handschrift: In der Bibliothek zu Valenciennes, B, 5, 15, in 4. Stammt aus der Abtei Elno, die zugleich den Namen St. Amand führt. Den größten Theil der Handschrift füllen Libri octo Gregorij Nazanzeni. Dann aber folgen auf Blatt 141 1) Ein Lateinisches Lobgedicht auf die h. Eulalia. 2) Ein Romanisches Lobgedicht auf ebendieselbe, und 3) Das Ludwigslied. Nr. 2 und 3 gehören einer und derselben Hand an, die sich sowohl von Nr. 1 als von den libris Gregorii unterscheidet.

8) Elnonensia, S. 16. Wenigstens scheint mir das oben Gesagte in den Worten des hochverdienten Flandrischen Gelehrten zu liegen. Zunächst könnte man seine Worte sont dûs à la plume auch bloß auf die Handschrift beziehen.

Geschrieben ist das Ludwigslied in unsrem Codex jedenfalls nach dem Jahr 882. Denn Ludwig III. war damals schon gestorben, wie sich aus der Ueberschrift ergibt: rithmus teutonicus de piae memoriae hluduico rege filio hluduici aeq; regis. Doch ist die Handschrift auch nicht viel jünger als das Jahr 882.

Ausgaben: Epinikion Rhythmo teutonico Ludovico regi acclamatum. — Ex cod. ms. monasterii Elnonensis — illustravit Jo. Schilter. Argentorati 1696. 4. Nach einer Abschrift, die Schilter von Mabillon mitgetheilt wurde. Als aber Schilter einige nähere Aufschlüße wünschte, war die Handschrift nicht aufzufinden. Man hielt sie seitdem für verloren und alle Ausgaben bis zum Jahr 1837 gründen sich auf den Schilterschen Abdruck. Die hauptsächlichsten sind:

ed. Schilteri altera. Nach Schilters Tode im Thesaurus antiquitatum teutonicarum. Ulm 1728. fol.

Docen, Lied eines Fränkischen Dichters auf König Ludwig III. München 1813. 8.

Lachmann, Specimina linguae Francicae. (Berol. 1825. 8.) p. 15—17.

Hoffmanns Fundgruben I. S. 4—9. (1830.)

W. Wackernagels Altdeutsches Leseb. 1te Ausg. Basel 1835.

Endlich im September 1837 gelang es Hoffmann, die Handschrift in der Bibliothek von Valenciennes wieder aufzufinden. In Verbindung mit seinem Freunde Willems gab er sie heraus unter dem Titel: Elnonensia. Monuments des langues Romane et Tudesque dans le IXe siècle, — publiés par Hoffmann de Fallersleben, avec une traduction et des remarques par J. F. Willems. Gand 1837. 4.[9])

Daraus dann W. Wackernagel Leseb. 2te Ausg. Sp. 105.

---

9) Hieraus sind meine Notizen entnommen.

5) Lied auf den Heil. Georg.

Gereimte Verse.

Handschrift: Das Lied steht fol. 200ᵇ—201ᵇ der Heidelberger Handschrift des Otfried. Ende des 9ten Jahrhunderts.

Ausgaben: Lectionum Theotiscarum Specimen, ed. Sandvig. Hafniae 1783. 8. Daraus wiederholt von Nyerup, Symbol. ad Literaturam Teut. col. 411—438. Havniae 1787. 4. Dann aus der Handschrift durch Mone in Wilkens Gesch. der Heidelberger Büchersamml. (1817) S. 547. 548., und von Hoffmann, Breslau 1824. 8. und wiederholt in dessen Fundgruben I. S. 10—14.

6) Gedicht auf Otto den Großen.

Gereimte Verse aus Latein und Deutsch gemischt. Das Deutsche versetzt mit Niederdeutschen Formen.

J. G. Eccard gab das Gedicht nach einer Cambridger Handschrift heraus in Veterum Monum. Quaternio. p. 50. Lips. 1720. fol. Es gehört der zweiten Hälfte des 10ten Jahrhunderts an. Vgl. Hoffmanns Fundgruben I. 16. Verbeßerter Text durch W. Wackernagel in Hoffmanns Fundgruben I. S. 340. 341.

7) Loblied auf den Heil. Petrus.

Ein geistliches Volkslied von drei Strophen mit dem üblichen Strophenschluß Kyrie eleison, Christe eleison.

Handschrift: zu München, stammt aus Freising. 9tes Jahrhundert.

Ausgaben: In Docens Miscellaneen I. 3—4. Maßmann, kleine Sprachdenkmale Nr. 64, S. 172.

W. Wackernagel. Sp. 103.

8) Gereimtes Gebet.

Aus dem Latein. übersetzt. Anfang: Got thir eigenhaf ist.

Handschrift zu München; stammt aus Freising. 9tes bis 10tes Jahrhundert.

Ausgaben. Durch Schmeller in: Aufseß, Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters. 1833. II. 176. In Maßmanns kl. Sprachdenkm. N. 63. S. 172.

W. Wackernagel. Sp. 109.

9) Merigarto.

Bruchstück eines größeren Gedichts, das eine Beschreibung der Welt enthalten zu haben scheint. Das Bruchstück handelt in Reimparen von wunderbaren Meeren und Quellen. Es gehört dem ersten Drittel des 11ten Jahrhunderts an. Den Titel Merigarto (d. h. Welt) hat ihm Hoffmann gegeben.

Handschrift: Zwei Pergamentblätter in gr. 8. auf der fürstl. Fürstenbergschen Bibliothek zu Prag; entdeckt 1834 durch Hoffmann von Fallersleben.

Ausgaben:. Durch Hoffmann, Prag 1834. 8. Dann in Hoffmanns Fundgruben (1837.) II. S. 1—8.

2) Althochdeutsche Prosa.

Wir scheiden die prosaischen Werke des Althochdeutschen in geistliche und weltliche. Die geistliche Prosa, bei weitem den wichtigsten Theil, behandeln wir in drei Abschnitten. Zuerst sprechen wir von der Althochdeutschen Uebersetzung und Auslegung biblischer Bücher. Dann von der anderweitigen theologischen Litteratur und zuletzt von den katechetischen und homiletischen Denkmählern.

A) Geistliche Prosa.

A. Die Bibel und deren Auslegung.

1) Die Wiener Bruchstücke des Althochdeutschen Matthäus.

Schon im 8ten Jahrhundert ist das Evangelium des Matthäus ins Hochdeutsche übersetzt worden. Wir besitzen von dieser Uebersetzung noch umfangreiche Bruchstücke. Sie zeugen von einer bedeutenden Sprachgewandtheit des Uebersetzers. Denn er hält sich keineswegs sklavisch an die Wortfügung des Grundtextes, sondern folgt dem Geist der Deutschen Sprache. Zuerst wurde ein einzelnes Fragment (Matth. 12, 40—13, 1.) bekannt gemacht durch Eccard, in dessen Veterum monumentorum quaternio, Leipz. 1720. S. 42, 43. Dieß Fragment wiederholt in verbeßerter Recension J. Grimm in seiner Ausgabe der XXVI. Hymnen (Göttingen 1830.) S. 6. 7. Weitere viel umfangreichere Fragmente derselben Uebersetzung wurden im Jahr 1834 auf der Bibliothek zu Wien entdeckt. Die Handschrift gehört noch dem 8ten Jahrhundert an und stammt aus Kloster Monsee.

Ausgabe: Fragmenta Theotisca versionis antiquissimae Evangelii S. Matthaei, ed. Stephanus Endlicher et Hoffmann Fallerslebensis. Vindobon. 1834. fol. Zweite Ausg. 1835. 8. Vgl. Maßmann in Haupts Zeitschrift I. S. 563 ff.

W. Wackernagel Sp. 45.[10])

10) J. Grimm (Hymn. XXVI. p. 6.) hält die Fragmente des Matthäus für Ueberreste einer Verdeutschung aller vier Evangelien. Vielleicht wird diese Ansicht durch weitere Entdeckungen bestätigt. Die Monseer Handschrift jedoch enthielt nur den Matthäus. Vgl. die Praefatio zu den Fragment. Theotisc. p. XI.

2) Die Althochdeutsche Uebersetzung der Evangelienharmonie des Ammonius oder Tatianus.

Aus dem Text der vier Evangelisten wurde im 2ten oder 3ten Jahrhundert nach Christo eine vollständige Griechische Evangelienharmonie zusammengestellt. Für den Zusammensteller halten einige den Tatian († um 172.), andere den Ammonius aus Alexandria († um 224.), den Lehrer des Origenes. Die letztere Ansicht hat mehr Wahrscheinlichkeit.

Dieser Griechischen Evangelienharmonie des Ammonius stellte um das Jahr 546 Victor, Bischof von Capua, die entsprechenden Stücke der Lateinischen Vulgata gegenüber. Man darf also nicht sagen: „Victor übersetzte die Griechische Evangelienharmonie des Ammonius ins Lateinische.“ Der eigentliche Uebersetzer ist vielmehr der heilige Hieronymus, insoweit man nämlich diesen als Verfaßer der Vulgata bezeichnen darf.

Auf diese Art entstand der Lateinische Text, aus dem unser Althochdeutsches Werk übertragen ist. Das Lateinische Original ist noch in vielen Handschriften vorhanden. Die merkwürdigste darunter ist die zu Fulda. Sie gilt nämlich für das Exemplar des genannten Victor von Capua selbst, das der heilige Bonifacius aus Italien mitgebracht haben soll.

Diese Lateinische Evangelienharmonie wurde im 9ten Jahrhundert ins Althochdeutsche übertragen. Der Name des Uebersetzers ist nicht mehr zu ermitteln. Vielleicht war es einer von den dreien, die Flacius Illyricus, man weiß nicht auf wessen Autorität, als Verdeutscher der Bibel zur Zeit der Karolinger nennt: Walafridus Strabo († 849.), Hrabanus Maurus († 856.) oder Haimo von Halberstadt († 853.).

Erhalten hat sich vom Althochdeutschen Ammonius nur eine einzige alte Handschrift zu St. Gallen (Cod. 56. fol.).

Sie ist geschrieben gegen das Ende des 9ten Jahrhunderts. Aber noch um die Mitte des 17ten Jahrhunderts war eine zweite Handschrift zu Heidelberg vorhanden, die im Jahr 1653 vom jüngeren Fr. Junius benutzt wurde. Sie war jedoch nicht vollständig. Es fehlten Kap. 77—152. Seitdem ist diese Handschrift verloren gegangen. Die Bodleysche Bibliothek zu Oxford besitzt eine Abschrift, die Fr. Junius zum Zweck der Herausgabe von der Heidelberger Handschrift nehmen ließ.

Ausgaben: Fr. Junius führte sein Vorhaben nicht aus. Erste Ausgabe nach der Abschrift, die Junius besaß: Tatiani — versio theot. ed. Jo. Phil. Palthenius. Gryphiswaldiae 1706. 4. Darauf im 2. Bande von Schilters Thesaur. (Ulm 1727. fol.) durch Scherz besorgt. Aus derselben Quelle wie die erste Ausgabe.

Erste Notiz über den St. Galler Codex gibt Gerbert, Iter alemann. 1765, p. 96. Proben aus der St. Galler Handschrift veröffentlichten J. A. Hauntinger (Kap. 147—152 in Jac. Heß, Bibliothek der heiligen Geschichte. Frankfurt und Leipzig 1792. 8. Th. II. S. 544—571.) und Leontius Füglistaller (Luc. 15, 11—32.) in Stalders Dialektologie. (Aarau 1819. 8. S. 259—267.)

Was dem Ev. Matthäi angehört, wurde gedruckt in: Evangelii secundum Matthaeum versio Francica saeculi IX. nec non Gothica saec. IV. quoad superest; herausg. von J. A. Schmeller. Stuttgart 1827. 8. Endlich das 80. und 81. Kap. aus der St. Galler Handschrift in Graffs Althochdeutschem Sprachschatz. I. S. LXVIII—LXX.

Die Hauptausgabe des ganzen Werkes, der auch unsere Litterarnotizen entnommen sind, ist: Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in linguam

Latinam et inde ante annos mille in Francicam translata. Indicem tam antiquae quam hodiernae dividendi singula evangelia methodo accomodatum addidit J. A. Schmeller. Viennae 1841. 4.

W. Wackernagel, Sp. 95.

3) Notker Labeo und seine deutsche Bearbeitung der Psalmen.

Unter den Quellen der Althochdeutschen Sprache nehmen die Arbeiten des St. Gallischen Mönches Notker Labeo dem Umfang nach die erste Stelle ein. Notker Labeo, d. h. der mit den großen Lippen, ist wohl zu unterscheiden von verschiedenen andern Gelehrten desselben Namens. Insbesondere ist er öfters verwechselt worden mit Notker Balbulus, der hundert Jahre vor ihm eine Zierde des Klosters St. Gallen war.[11])

Notker Labeo war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit. Er war nicht nur der Deutschen und Lateinischen, sondern auch der Griechischen und Hebräischen Sprache kundig. Nachdem er lange Zeit der berühmten Schule von St. Gallen vorgestanden hatte, starb er von zahlreichen Schülern betrauert am 29.[12]) Juni des Jahres 1022.

Die Werke des Notker Labeo sind leider zum Theil verloren gegangen. Erhalten haben sich folgende Deutsche Arbeiten von ihm:

1) Die Psalmen. Althochdeutsche Uebersetzung und Erklärung.

2) Eine Anzahl anderer lyrischer Stücke des Alten und Neuen Testaments, ähnlich behandelt wie die Psalmen.

3) Althochdeutsche Bearbeitung katechetischer Stücke.

---

11) Vgl. über die verschiedenen Notker die Geschichten des Kantons St. Gallen durch Ildefons von Arx, B. I. S. 91 u. S. 275 ff.

12) Hattemer, III. 5. Nach Arx I. S. 277, d. 22ten.

4) Althochdeutsche Uebersetzung und Erklärung des Boethius de consolatione philosophiae.

5) Aehnliche Bearbeitung des Martianus Capella de nuptiis Mercurii et Philologiae.

6) Aristotelis κατηγορίαι und περὶ ἑρμηνείας Althochdeutsch.

Dazu kommen noch mehrere Lateinisch geschriebene Abhandlungen mit einzelnen Deutschen Stellen, über Rhetorik, Syllogismen, Logik und Musik.

Dagegen sind folgende Deutsche Werke Notkers verloren gegangen. [13])

1) Deutsche Bearbeitung des Boethius de trinitate.

2) Catos disticha de moribus.

3) Virgils Bucolica.

4) Andria des Terenz.

5) Eine Arithmetik, vermuthlich die des Boethius.

6) Hiob.

7) Gregors Moralia. [14])

Außerdem ein Lateinischer Computus novus.

Auf die übrigen uns erhaltenen Schriften des Notker kommen wir später noch zurück. Von seiner Bearbeitung der Psalmen gibt es drei Handschriften:

1) Handschrift 21 zu St. Gallen. 12tes Jahrhundert. Gedruckt in Schilters Thes. Antiq. Teut. Th. I. Ulm

13) Vgl. Notkers Brief an Hugo II, Bischof von Sitten, entdeckt und mitgetheilt durch J. Grimm in den Göttinger Gel. Anz. 1835. S. 911.

14) Ekkehard IV. bei Hattemer III. 1. 4. u. 5. aus cod. S. Gall. 393. Nach den Versen des Ekkehard scheinen allerdings der Hiob und Gregors Moralia zwei verschiedene Werke Notkers gewesen zu sein. So nimmt es auch Hattemer a. a. O. und J. Grimm in den Gött. Gel. Anz. 1835. S. 914. Dennoch aber könnten der Hiob und Gregors Moralia vielleicht nur Ein Werk Notkers gewesen sein. Denn Gregors Moralia sind nur eine expositio beati Job.

1727. Dann genauer bei Hattemer, St. Gallens Altteutsche Sprachschätze, B. III.

2) Cod. 2681 zu Wien, aus Ambras. Jahrhundert 11. Die Psalmen nicht vollständig, nur Ps. 1—50 und 101—150.[15]) Daraus gedruckt Ps. 1—7 in Hoffmanns Fundgruben I. S. 48—58.[16])

3) Im Jahr 1626 war noch eine dritte Handschrift vorhanden, von der sich ein Pergamentblatt in gr. 4. auf der Bibliothek zu München erhalten hat. Mitgetheilt in Maßmanns Denkmälern der Deutschen Sprache und Literatur, München 1828. S. 120—122.[17])

Zu diesen drei Handschriften kommt noch eine vierte, die zwar für die Kritik des Textes nur wenig zu brauchen, für die Geschichte von Notkers Werken aber um so merkwürdiger ist. Auf der Bibliothek zu München findet sich nämlich eine Deutsche Uebersetzung und Auslegung der Psalmen aus dem 14. Jahrhundert, die nichts anderes ist als eine wortgetreue Umsetzung von Notkers Werk in die Sprache der damaligen Zeit. Die Handschrift gehörte früherhin dem Stift St. Nikola bei Passau. In Docens Miscellaneen I. S. 35 und S. 48 (1807.) finden sich der 1. und 103. Psalm dieser verjüngten Notkerschen Version gedruckt.[18])

W. Wackernagel Sp. 123.

---

15) S. den Anhang.

16) Frühere falsche Ansichten über diesen Wiener Psalter s. bei Hoffmann S. 48.

17) Ein zweites Bruchstück zu Wallerstein erwähnt Maßmann a. a. O. S. 122.

18) Andere Psalmenübersetzungen, die jünger sind als das J. 1100, fallen nicht mehr in unsern Bereich. Ich erwähne nur noch den Windberger Psalter aus dem 12ten Jahrhundert, den Graff, Quedlinburg 1839, 8. aus einer Münchner Handschrift herausgegeben hat.

4) Lyrische Stücke des Alten und Neuen Testaments übersetzt durch Notker Labeo.

1) Canticum Esaiae, aus Jes. 12, 1—6.
2) Canticum Ezechiae, aus Jes. 38, 10—20.
3) Canticum Annae, aus 1 Sam. 2, 1—10.
4) Canticum Moysis, aus Exod. 15, 1—19.
5) Canticum Abacuc, aus Habakuk 3, 1—19.
6) Canticum Deuteronomii, aus Deuteron. 32, 1—43.
7) Hymnus Zachariae, aus Luk. 1, 68—79.
8) Canticum Sanctae Mariae, aus Luk. 1, 47—55.

Handschriften: Cod. 21 zu St. Gallen. 12. Jahrhundert. Vgl. o. bei Notkers Psalmen.

Cod. 2681 zu Wien. Jh. 11. S. o.

Ausgaben: Aus der St. Galler Handschrift gedruckt in Schilters Thesaur. Vol. I. hinter Notkers Psalmen.

Aus der Wiener Handschrift gedruckt in Graffs Diutiska 3, 124—138.

Vgl. den Anhang zu den katechetischen Denkmählern.

W. Wackernagel Sp. 127.

5) Willirams Uebersetzung und Auslegung des Hohen Liedes.

Williram starb im Jahr 1085 als Abt zu Ebersberg in Baiern. Seine Uebersetzung und Erklärung des Hohen Liedes hat manches Verwandte mit Notkers Psalmen. Nur daß Williram viel mehr von dem Seinigen gibt. Er deutet das Hohe Lied Salomonis durchweg auf Christum und die Kirche; häufig sehr gezwungen, im Ganzen aber nicht ohne Geist und in gewandter und fließender Sprache.

Wie beliebt Willirams Werk war, beweisen die vielen Handschriften, die sich davon erhalten haben. Zwei davon hat

H. Hoffmann in seiner Ausgabe des Williram abdrucken laßen:

Willirams Uebersetzung und Auslegung des Hohenliedes in doppelten Texten aus der Breslauer und Leidener Handschrift herausgegeben von Dr. H. Hoffmann. Breslau 1827. 8.

Frühere Ausgaben sind die von Merula, Leiden 1598; von Freher, Worms 1631; in Schilters Thes. Antiq. Teut. Thl. I. Ulm 1727. Franz Junius gab Observationes zum Williram heraus, Amsterd. 1655. 8.[19])

B. Anderweitige geistliche Prosa.

1) Die Althochdeutsche Interlinearversion der Benedictiner Regel. (Kero.)

In der Handschrift 916 der Bibliothek zu St. Gallen ist über den Lateinischen Text der Regula Scti Benedicti eine Althochdeutsche Interlinearversion geschrieben. Die Handschrift scheint noch dem 8ten Jahrhundert anzugehören.[20]) Für den Verfaßer dieser Althochdeutschen Uebersetzung wird ein gewisser Kero gehalten, der um das Jahr 750 Mönch zu St. Gallen war. Die Handschrift selbst nennt keinen Verfaßer. Die Nachrichten über Kero sind überhaupt etwas dunkel. Wir haben sie alle aus zweiter Hand. Schriftsteller des 17ten Jahrhunderts, wie Goldast und Stipplin, sprechen mit großer Bestimmtheit von den Lebensumständen des Kero. Ebenso der fleißige Pius Kolb in seinem Verzeichnisse der Handschriften zu St. Gallen.

---

19) Williram deutet schon ganz in die folgende Periode hinüber. Außerdem keineswegs unwichtig liegt er deshalb unsrer Aufgabe ferner.

20) So Hattemer I. 15. Nach Ildefons von Arx gehört sie in die erste Hälfte des 9ten. S. Hattemer I. 18. „Einen Theil der Regel des h. Benedicts übersetzten sie im Anfange des 9ten Jahrhunderts in cod. Msc. 916." Arx Gesch. von St. Gallen I. S. 191. Anm. d.

Aber die Quellen, aus denen sie schöpfen, sind verloren gegangen. Man pflegt dem Kero noch mehrere andere Werke beizulegen. Außer einem Lateinisch-Deutschen Glossar, von dem wir weiter unten noch zu sprechen haben, schreibt ihm Pius Kolb eine jetzt verlorene St. Galler Handschrift zu, welche enthielt: 1) eine Interpretatio antiquo-Theodisca prologo superinscripta; 2) ein breve martyrologium; 3) Keronis hymnus „aeterne rerum conditor", — barbarice redditus.[21])

Unsere Uebersetzung der Benedictiner Regel ist sklavisch treu. Gedruckt ist sie in Schilters Thesaurus Antiquitatum Teutonicarum, Thl. I. Probe in Lachmanns spec. ling. Franc. S. 5—11. Dann vollständig und genau bei Hattemer St. Gallens Altteutsche Sprachschätze, Bd. I. S. 15—135. Probe bei W. Wackernagel, Sp. 37.

2) Die Althochdeutsche Uebersetzung des Isidorus de nativitate domini.

Der Tractat des Isidorus Hispalensis († 636.) de nativitate domini, passione et resurrectione, regno atque judicio wurde schon im 8ten Jahrhundert ins Hochdeutsche übertragen. Der Uebersetzer hat nicht nur sein Lateinisches Original mit wenigen Ausnahmen sehr gut verstanden, sondern, was wichtiger ist, er schreibt ein fließendes und ungezwungenes Deutsch. Sein Dialekt weicht ziemlich stark von dem ab, den Grimm strengalthochdeutsch nennt. Er zeigt uns im Gegensatz zu dem Alemannischen des Kero die Eigenthümlichkeit der Fränkischen Sprache.

Handschriften: 1) Cod. 2326 der Königl. Bibliothek

---

21) Ich ziehe das Gesagte aus Hattemer I. 17—20 zusammen. Anderes dort Angeführte übergehe ich mit Absicht.



zu Paris. Ist vielleicht zu Orleans geschrieben und gehört noch dem 8ten Jahrhundert an.[22])

2) Bruchstücke einer Handschrift zu Wien. Stammt aus Monsee in Oesterreich ob der Enns und gehört gleichfalls noch dem 8ten Jahrhundert an. Die Sprache in den Bayrischen Dialekt umgesetzt.

Ausgaben: Fragm. de nat. dom. ed. J. Ph. Palthen, mit dem Tatian. Gryphisw. 1706. 4. Dann in Schilters Thesaur. Ant. Teut. Thl. I. Ulm 1727. In Rostgaard: Dän. Bibl. Kopenh. 1738. 2. St. Ferner durch Graff im Neuen Jahrbuch der Berlinischen Gesellschaft I. Allen diesen Ausgaben liegt die Pariser Handschrift zu Grunde. Die Wiener Bruchstücke sind gedruckt in Fragmenta Theotisca ev. Matthaei ed. Endlicher et Hoffmann. Vindob. 1834.

Hauptausgabe nach beiden Handschriften: Isidori Hispalensis de nativitate Domini; ed. annotationibus et glossario instruxit Adolf. Holzmann. Carolsruhae 1836. 8.

W. Wackernagel, Sp. 31.

3) Die XXVI Hymnen.

Prosaische Interlinearversion von 26 Lateinischen Hymnen des Ambrosius und seiner Nachfolger.[23]) Wie viele dieser Hymnen von Ambrosius selbst herrühren, darüber sind die Herausgeber seiner Werke nicht einig. Jedenfalls sind sie alle vor dem 9ten Jahrhundert entstanden und in kirchlichen Gebrauch gekommen.

---

22) Lachmann zu den Nibelungen (1836) S. 51. und W. Wackernagel Leseb. Sp. 31 setzen den Ahd. Isid. ins 9te Jh. Vgl. jedoch Holzmann in dessen Ausg. S. 3. 4.

23) Vgl. die Einleitung J. Grimms zu seiner Ausgabe der XXVI Hymnen.

Den Namen des Deutschen Uebersetzers kennen wir nicht, ebensowenig den Ort, von dem die Uebersetzung stammt. Die Sprache zeigt Verwandtschaft mit der des Kero, der im 8ten Jahrhundert zu St. Gallen die Regel des h. Benedict übersetzte.[24]) J. Grimm hält deshalb den Verfaßer für einen Landsmann des Kero, für einen Alemannen, der seinen Sprachformen nach in der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts gelebt haben muß.[25]) Die Uebersetzung folgt dem Lateinischen Original Wort für Wort, mit etwas mehr Kenntnis als Kero, im Uebrigen aber fast ebenso sklavisch. An eine selbständige Nachbildung der Lateinischen Hymnen in Deutschen Versen ist demnach nicht zu denken; unsre Uebersetzung gibt vielmehr den Lateinischen Text nicht einmal in verständlicher Althochdeutscher Prosa wieder.[26])

Handschriften: Die einzige Handschrift befand sich im Besitz des jüngeren Franciscus Junius († 1677.), der zum Behuf der Herausgabe sich selbst eine Abschrift davon verfertigte. Er gelangte nicht dazu, seine Absicht auszuführen. Nach seinem Tode giengen beide Handschriften in den Besitz der Universität Oxford über, wo sie sich noch jetzt befinden. Die Originalhandschrift mit der Numer 5137 (Jun. 25), die Abschrift des Junius unter Numer 5185 (Jun. 74).

Ausgaben: Zuerst veröffentlicht der 1te, 4te, 5te und 26te Hymnus in Hickes gramm. anglos. p. 110. 111. franco-theot. S. 64. 65. Darnach wiederholt der 1te, 4te und 5te in Eckharts Francia orient. Thl. II. S. 948—950; der 26te besonders herausgegeben durch Eckhart, Helmstädt 1713. 4. Erste Ausgabe aller 26 Hymnen durch J. Grimm: Ad au-

24) S. oben S. 42 f.

25) Die Beweise bei Grimm a. a. O. S. 8 ff.

26) Vgl. h. 3, 2, 1; 3, 2, 4; 18, 2, 3; 25, 8, 4, und dazu Grimms Anm.

spicia professionis philosophiae ordinariae in academia Georgia Augusta rite capienda invitat Jacobus Grimm. Inest hymnorum veteris ecclesiae XXVI interpretatio Theotisca nunc primum edita. Gottingae 1830. 4.

W. Wackernagel Sp. 55.

4) Physiologus.

Aus einem älteren Griechischen Werk über die Thiere machten die Kirchenväter ein christliches Erbauungsbuch, indem sie den Eigenschaften der Thiere eine Deutung auf Christus und den Teufel, und auf die Tugenden und Laster der Menschen gaben. So der h. Epiphanius (um 367.) in seiner Schrift *εἰς τὸν φυσιολόγον* (ed. Petavii p. 189). Im Mittelalter wurde dieser Gedanke noch weiter ausgebildet. Lateinische Physiologi der Art haben sich in vielen Handschriften erhalten, und aus ihnen sind unsere beiden Althochdeutschen hervorgegangen.[27]) Sie weichen stark von einander ab. Der erste findet sich im Cod. 223 zu Wien aus dem 11ten Jahrhundert. Er wurde gedruckt in v. d. Hagens Denkmalen S. 50—56, Berichtigungen dazu Diutiska III. 197. 198., die überflüssig sind, seit der Physiologus getreu nach der Handschrift abgedruckt ist in den Fundgruben I., 17—22.[28])

Der andere Physiologus steht in Cod. 2721 zu Wien, aus dem 12ten Jahrhundert. Gedruckt ist er Diutiska III. 22—39; Fundgruben I. 22—37; und in Maßmann, Deutsche Gedichte des 12ten Jahrhunderts I. 311—325.[29])

W. Wackernagel Sp. 161.

---

27) Alle diese Notizen aus Hoffmanns Fundgruben I. 16. 17. Dort findet man noch weitere Nachweisungen.

28) Hoffmann, die Altdeutschen Handschriften zu Wien (1841) S. 363.

29) Ebend. S. 3.

5) Uebersetzung der ersten Abschnitte von Nortperti († 1134.) tractatus de virtutibus.

Gehört der ersten Hälfte des 12ten Jahrhunderts an und ist zum Theil freie Bearbeitung des Lateinischen Textes.

Handschrift: zu München, Cod. Monacens. Indersdorf. Nr. 237. 4. aus dem 12ten Jahrhundert.

Gedruckt in Graffs Diutiska I. 281—291.

C. Die katechetischen und homiletischen Denkmähler.

Wir faßen in diesem Abschnitt alle die kleinen Althochdeutschen Denkmähler zusammen, die uns die Wirksamkeit des Geistlichen in der Gemeinde bezeichnen. Um den ganzen Vorrath dieser Quellen klarer überblicken zu können, scheiden wir sie in katechetische und homiletische, und zwar in der Art, daß wir den homiletischen alles das zutheilen, was entschieden nur der Geistliche sprach, während die katechetischen die Stücke umfaßen, die von der Gemeinde aufgesagt wurden. Zuletzt werde ich dann noch den Inhalt von einigen der wichtigsten hieher gehörigen Handschriften in derselben Reihenfolge zusammenstellen, wie ihn die Handschrift gibt. Zu welchem Zweck ich diese Anordnung wähle, kann erst das folgende Buch darthun.

a) Katechetische Denkmähler.

Sie bestehen aus dreierlei Stücken, nämlich aus Glaubensbekenntnissen, Gebeten und Beichtformeln. Von diesen Stücken sind zu wiederholtenmalen Sammlungen veranstaltet worden. Zuerst von Eccard, Incerti monachi Weissenburgensis catechesis Theotisca seculo IX. conscripta nunc vero primum edita; ut et monumenta catechetica varia Theotisca. Hanov.

1713. Dann von Schilter, Monumenta catechetica theotisca, im Thesaur. I. 2. S. 75 ff. Demnächst von C. B. Grupen, Formulae veterum confessionum, Hannover 1767. 4. und Michaeler, Tabulae parallelae. 3 Thle. Oenipont. 1776. Endlich zuletzt am vollständigsten und besten von H. F. Maßmann. Quedlinburg und Leipzig 1839. 8. Ich werde im Folgenden, was die Angabe der Mannscripte betrifft, nach möglichster Vollständigkeit streben. Von den Drucken führe ich hier in der Regel nur Maßmann an, bei dem man S. 21 ff. weitere bibliographische Nachweisungen findet. Die Nummern, nach denen ich die einzelnen Stücke citire, beziehen sich auf Maßmanns Zählung.[30])

30) Für eine neue Ausgabe, die Maßmanns höchst verdienstliche Arbeit ohne Zweifel erleben wird, erlaube ich mir, folgende Wünsche auszusprechen:

I. Der Nachweisung der Quellen S. 21 ff. möge eine ganz kurze Beschreibung aller benützten Handschriften vorausgeschickt werden mit vollständiger Angabe ihres Inhalts, ihrer Abkunft und ihres Alters nebst ihren verschiedenen bibliothekarischen Bezeichnungen.

II. Bei der Aufführung der einzelnen Denkmähler wäre dann nur kurz auf die unter 1 gegebene Beschreibung zu verweisen, doch so, daß für jede Handschrift streng eine und dieselbe Bezeichnung beibehalten würde.

III. Die reichen Nachweisungen über die früheren Drucke wären wo möglich zu absoluter Vollständigkeit zu erheben, damit der Leser die Gewisheit erhielte, hier wirklich alles auf diesem Gebiet Vorhandene beisammen zu haben. Bis jetzt sind die Nachweisungen hin und wieder nur sporadisch. So fehlt z. B. bei Nr. 57. S. 49. die Verweisung auf Schillter Mon. catech. p. 81. Ebenso ist Nro. 6. = Schillter p. 84,1. — Nr. 9. = Schillter p. 84,2. — Nr. 4. = Schillter p. 85. — Nr. 5. = Schillter p. 86,2. Am auffallendsten ist die Auslaßung bei dem Stück aus Specklins Manuscr. Collect., das bei Schilter p. 86,3 schon gedruckt ist. Ebenso mußte bei Nr. 32. auf Gerbert, Monum. veteris Liturg. Alem. II. p. 31 verwiesen werden, u. dgl. m.

IV. Daß die inzwischen aufgefundenen katechetischen Denkmähler, wie das von Prof. Dr. Reuß in Haupts Zeitschr. III. S. 443 beschriebene, an der betreffenden Stelle eingefügt werden müßten, versteht sich von

α) Die Glaubensbekenntnisse.

An der Spitze steht das kurze Glaubensbekenntnis, das sich unmittelbar an die Abschwörung des Heidenthums anschloß. Dann folgen die verschiedenen Althochdeutschen Bearbeitungen des Apostolischen und zuletzt die des Athanasianischen Symbolums. Ueber die Gestalt der Grundterte, die bekanntlich von den Aposteln und dem Heil. Athanasius nur den Namen tragen, geben die einzelnen Abschnitte die nöthigen Nachweisungen.

a) Interrogatio fidei.

Abschwörung des Heidenthums und kurzes Bekenntnis des christlichen Glaubens.

Handschrift: Cod. 58. der Dombibliothek zu Merseburg. 9tes Jahrhundert. Dieselbe Handschrift, aus der die beiden Heidnischen Gedichte stammen.

Ausgabe: In J. Grimm, über zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidenthums. Vorgelesen in der Königl. Akademie der Wißenschaften am 3ten Februar 1842. Berlin 1842. 4. Anhang. 1. S. 25. (Daselbst noch ein anderer Althochdeutscher Satz christlichen Inhalts aus eben der Handschrift.)

Eine zweite Formel der Art hat Maßmann in seinen Sprachdenkmalen Nro. 2. S. 68 herausgegeben.

Die ursprüngliche Handschrift ist verloren. Aus ihr aber

selbst. Es wäre aber sehr zu wünschen, daß auch die wenigen wirklich Althochdeutschen Predigtbruchstücke hinzugethan würden. Wofern nicht etwa von irgend einer Seite die vollständige Herausgabe des Münchner cod. germ. 39. zu erwarten ist. In diesem Fall würde man dann am besten die Althochdeutschen Predigtfragmente den in jener Handschrift enthaltenen Mittelhochdeutschen Predigten als Anhang beigeben.

hat dieß merkwürdige Denkmahl eine Hand des 17ten Jahrhunderts auf den Rand von Goldasts Alamannicarum rerum scriptores. Frankf. a. M. 1606 fol. II. S. 174 geschrieben. Das Exemplar des Goldast befindet sich zu München mit der Bezeichnung Germ. g. 37. fol.

Vgl. Maßmanns Nachweisungen S. 28 ff.

Ein ähnliches Abschwören des Teufels und aller seiner Werke findet sich bis an das Ende der Althochdeutschen Periode in einzelnen Glaubensbekenntnissen und Beichten. So in Nr. 7. 8. 9. 10. 11. bei Maßmann als Eingang zum apostolischen Symbolum. In Nr. 21. 22. als ein Theil der Beichte.

Die berühmte Abrenuntiatio Diaboli zu Rom gehört nicht hieher. Denn sie ist niederdeutsch.

b) Das apostolische Symbolum.

Die verschiedenen alten Faßungen des s. g. Apostolischen Symbolums s. in Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole, Breslau 1842. 8. S. 3 ff.

Die Althochdeutschen Uebersetzungen schließen sich im Ganzen dem textus receptus an, den Hahn S. 10 aus einem Psalterium Graecum Papae Gregorii mittheilt. Einige geben den textus receptus streng wieder, andere schalten Zusätze und Erklärungen ein.

Zur ersteren Art gehört genau genommen nur

1) Nr. 3.

Handschrift zu Wolfenbüttel. Cod. theol. XXVII, aus dem 9ten Jahrhundert. Stammt aus Kloster Weißenburg an der Lauter.

Doch können wir noch folgende dahin rechnen, da sie nur geringe Abweichungen zeigen:

2) Nr. 4.

Handschrift zu St. Gallen. Mscr. 911; aus dem Ende des 8ten Jahrhunderts. Gibt der Maria das Beiwort macadi ewikeru (semper virgine). Dieß semper findet sich weder im Apostolischen, noch im Athanasischen Symb. Es ist entnommen aus dem Glaubensbekenntnis des Pelagius (Hahn, S. 195). Genauer bei Hattemer I. 324. 325.

3) Nr. 6.

Handschrift 21 zu St. Gallen. Die Uebersetzung wird dem Notker Labeo zugeschrieben.[31]) Zuerst gedruckt bei Goldast Scriptor. rer. alamann. III. 34. Gibt statt judicare vivos et mortuos, ze irteilenne die erda (terram).

Die meisten Althochdeutschen Faßungen des Apostolischen Glaubens schieben aber bedeutende Zusätze ein, theils Erläuterungen, theils weitere Bestimmungen. Sie entnehmen diese Bestimmungen bald aus der Lebensgeschichte Jesu, bald aus der weiteren Entwickelung der Kirchenlehre.

Die dogmatischen Erweiterungen laßen sich großentheils auf das Athanasische Glaubensbekenntnis zurückführen. Einiges aber wurde auch aus dem Bekenntnis des Pelagius entlehnt, das man früherhin dem Heil. Hieronymus zuschrieb. Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole S. 194. Ja manches greift bis in die dogmatischen Streitigkeiten des Mittelalters hinüber. Zu den erweiterten Bearbeitungen des Apostolischen Symbolums gehören nun:

1) Nr. 5.

Handschrift zu Wien. Cod. 2681. aus dem 11ten Jahrhundert. Stammt aus Schloß Ambras in Tirol.[32])

---

31) Vgl. Hattemer, die Altdeutschen Sprachschätze St. Gallens I. 323 und III. 5. In wie weit der Abdruck Goldasts und seiner Nachfolger zuverläßig ist, wird die Fortsetzung von Hattemers Werk lehren.

32) Stimmt, die Zwischensätze ausgenommen, mit Nr. 6.

Schickt jedem Deutschen Satze den Lateinischen Grundtext voraus. Das Lateinische weicht nur in unwesentlichen Dingen von Hahns Text ab (z. B. Unde venturus est für inde venturus). Viel bedeutender sind die Erweiterungen, die der Deutsche Uebersetzer mit seinem Lateinischen Texte vornimmt. So fügt er dem sedet ad dexteram dei patris omnipotentis die Erklärung bei: waz ist diu cesiwa wane der ewigi lib; disir lib, fone demo er fuor, was imo diu winslira, d. h. Was ist die Rechte anders als das ewige Leben, dieß Leben, von dem er schied, war ihm die Linke.

Ferner erweitert er: Credo in spiritum sanctum. Ih gloube an den heiligen geist, der fone demo vatir unde fone demo sune chumit unde samet in ein got ist.

Endlich setzt er zu seiner Verdeutschung von sanctam ecclesiam catholicam hinzu: diu fone diu allih heizit, wanda si elliu sament ein gloubit, unde ein gihit, unde dar ana ungiskeiden ist, d. h. (ecclesia), quae inde catholica appellatur, quia tota idem credit, et idem profitetur, et hac re indivisa est.

2) Nr. 7.

Aus demselben Wiener cod. 2681 wie Nr. 5; also aus dem 11ten Jahrhundert.

Ausführliche Einschaltungen aus der Lebensgeschichte Jesu. Z. B. Ih glouba, daz er (Christus) getoufet wart an demo drizigistemo iare in iordane fone sc̄ē iohanno; u. dgl. m.

Ueberdieß auch dogmatische Erweiterungen, wie unde glouba, daz die dria genennida ein wariu gotheit ist.

Das Ganze schließt dann mit einem längeren Zusatz über die Versöhnung, wahre Beichte und Vergebung der Sünden.

3) Nr. 8.

Handschrift 1394. zu St. Gallen aus dem 11ten Jahrhundert. Genauer Druck bei Hattemer I. 327. 328.

Aehnlich wie Nr. 7. Doch die historischen Einschaltungen viel geringer, und ohne den Schluß von Nr. 7.

4) Nr. 9.

Stammt aus St. Gallen. Gedruckt zuerst bei Vadian, und von neuem aus der Handschrift bei Goldast, Scriptt. II. 133. (Maßmann.)

Sehr nah verwandt mit Nr. 7, doch ohne den Schluß.

5) Das von Specklin copierte Credo. Handschrift verloren. Gedruckt bei Schilter, Thes. I. 2. S. 86; und bei Maßmann S. 37. Text sehr verderbt. Der Inhalt verwandt mit Nr. 9 und Nr. 7.

6) Nr. 10.

Handschrift zu München. Benedictobur. 39. Stammt aus Benedictbeuren und gehört dem 12ten Jahrhundert an. Dieß Glaubensbekenntnis fällt mithin eigentlich nicht mehr in unsern Bereich. Aber vgl. den Eingang zu diesem Kap. S. 24. Es ist verwandt mit Nr. 7., 8. und 9.

7) Nr. 11.

Handschrift zu München, nicht älter als das 12te Jahrhundert. Aehnlich mit Nr. 10. Nr. 7—11 haben die Teufelsabsagung.

8) Nr. 12.

Handschrift zu München. Monac. Benedictobur. Nr. 136. 8. Bl. 107.b 11tes oder 12tes Jahrhundert.

Ohne Abschwörung. Verwandt mit 11.

9) Handschrift 338 zu St. Gallen. 12tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 330.

c) Das Athanasische Glaubensbekenntnis.

Ueber den Lateinischen Grundtext s. Hahn, Bibliothek der Symbole S. 121.

Wir besitzen vom s. g. Athanasischen Glaubensbekenntnis zwei von einander unabhängige Althochdeutsche Uebersetzungen. Beiden liegt mit unwesentlichen Varianten der gewöhnliche Text zum Grunde, wie ihn Hahn a. a. O. gibt.

1) Nr. 17.

Handschrift zu Wolfenbüttel. theol. XXVII. Bl. 153.ª 9tes Jahrhundert. Stammt aus Weißenburg.

Die Uebersetzung ist streng interlinear. Sie folgt dem Original Wort für Wort. Dennoch würde man sich täuschen, wenn man glaubte, der Verfaßer habe nur die einzelnen Wörter übersetzt, ohne auch im Deutschen einen zusammenhängenden, verständlichen Sinn herstellen zu wollen. Vgl. z. B. S. 96 (Mitte): dominum confiteri — compellimur: truhtin ci gigehanne — ginotames. Ebenso in den nächsten Zeilen: ci quedhanne. Ganz frei gibt er: catholica religione prohibemur (ohne Variante bei Hahn) durch: thiu rehta christinheit farbiutit. Ja er fügt sogar hier eine erläuternde Glosse bei: edho biwerit. Aehnlich glossirt er S. 100 (oben) ita de trinitate sentiat durch so fon thrinisse henge. edho far stande. S. 100 (Ende): ex substantia = fona cnuati edho samanwisti.

Bisweilen hat der Uebersetzer sein Original nicht recht verstanden. So S. 100 gihwelih.

2) Nr. 18.

Ist in zwei Handschriften erhalten, nämlich 1) in cod. 2681 zu Wien. 11tes Jahrhundert und 2) etwas abweichend in cod. 21 zu St. Gallen. 12tes Jahrhundert.

Gibt erst jeden Satz im Lat. Grundtext, dann folgt die Uebersetzung und darauf noch in vielen Fällen eine nähere Erklärung in Althochdeutscher Sprache. Uebersetzung sowohl als Erklärung zeugen von Schärfe und Sprachgewandtheit. Maßmanns Abdruck ist der Wiener Handschrift entnommen. Der St. Galler Text ist gedruckt in Schilters Thesaur. I. Notker S. 268.[33])

β) Die Gebete.

Unter den Gebeten der christlichen Kirche nimmt die erste Stelle das Vaterunser ein. Ich führe deshalb zuerst die Althochdeutschen Uebersetzungen und Bearbeitungen des Vaterunsers auf. Dann gehe ich zu den andern Gebeten über.

a) Das Vaterunser.

Das Vaterunser findet sich im Althochdeutschen bald ohne Erklärung in bloßer Uebersetzung, bald ist die Uebersetzung mit Erklärungen versehen.

Vaterunser ohne Erklärungen.

1) Nr. 45.

---

33) Der Uebersetzer ist wohl sicher Notker. Ueber den Cod. 21. zu St. Gallen vgl. Hattemer III. 5. Hier wie zu Wien ist das Glaubensbekenntnis mit Notkers Psalmen vereinigt. Maßmann nimmt in seiner Sammlung nur einmal auf die St. Galler Handschrift 21 Rücksicht bei seiner Nr. 47. Bei Nr. 6, das nach Hattemer I. 323. derselben Handschrift entnommen ist, sagt Maßmann (S. 36): „Wahrscheinlich aus St. Gallen." Endlich, daß zu St. Gallen auch eine Uebersetzung des Athanasischen Glaubensbekenntnisses liegt, sagt Maßmann, wenigstens so viel ich sehen kann, gar nirgends. Es ist zu wünschen, daß Hr. Hattemer ein vollständiges Verzeichnis der Stücke gibt, die diese Handschrift enthält, damit man es mit dem Inhalt der Wiener Handschrift 2681 bei Hoffmann S. 281—285 zusammenhalten könne. Bis dahin muß man sich mit dem Abdruck in Schilters Thes. begnügen.

Handschrift zu Wolfenbüttel, theol. XXVII, aus Weißenburg. 9tes Jahrhundert. Das Nähere s. bei Vaterunser mit Erklärung 1).

2) Nr. 47.

Von Notker Labeo zu St. Gallen († 1022.). Handschrift 21 zu St. Gallen.

3) Nr. 48.

Handschrift zu St. Gallen. Cod. misc. n. 911. 8tes Jahrhundert. Von neuem gedruckt, noch etwas genauer als durch Maßmann, bei Hattemer I. 324.

Dazu kommt noch die Uebersetzung in der Althochdeutschen Evangelienharmonie aus dem 9ten Jahrundert. (S. o. S. 36). Diese Uebersetzung gehört natürlich nur insofern hieher, als auch jene Evangelienharmonie zu katechetischen Zwecken angewandt werden konnte.

Vaterunser mit Erklärung.

1) Nr. 55.

Handschrift zu Wolfenbüttel. theol. XXVII. Bl. 149b—150b. Stammt aus Weißenburg. 9tes Jahrhundert. Das erklärte Vaterunser folgt unmittelbar auf das unter a. 1) angeführte nicht erklärte. Es ist ohne alle Lateinischen Zwischensätze.

2) Nr. 56.

Handschrift zu München. Cod. Indersdorf. Nr. 237. 4. 12tes Jahrhundert.

Erst jede Bitte Lateinisch. Dann ihre Deutsche Uebersetzung und Erklärung. Auch die Deutsche Erklärung untermischt mit Lateinischen Worten. Z. B. gleich der Anfang: O homo skine an guoten werchen.

3) Nr. 57.

Handschrift zu Wien. Cod. 2681.

Diese Handschrift, die wir schon oft angeführt haben, ist nach Maßmann (S. 35) aus dem 11—12ten Jahrhundert. Nach Hoffmann, Fundgruben I. S. 59 und 48 gehört sie dem Anfang des 11ten Jahrhunderts an.[34] Ist die Handschrift sicher älter als die Indersdorfer, aus der Nr. 56 (unser 2) genommen ist, so stehen diese beiden Handschriften in einem merkwürdigen Verhältnis. Beide führen nämlich unbestreitbar auf dasselbe Original zurück, und zwar nicht bloß auf denselben Lateinischen Grundtext, sondern auch auf eine und dieselbe Deutsche Uebersetzung. Denn beide stimmen fast Wort für Wort überein; nur mit dem eigenthümlichen Unterschied, daß die Wiener Erklärung durchweg Deutsch ist, die Indersdorfer dagegen Lateinische Wörter einmischt. So in der Anrufung die Wiener Handschrift: habe die minna, diu tuot dih wesen sinen sun. Dagegen die Indersdorfer: Habe fraternam caritatem, diu tuot dih wesen sinen sun. So in der ersten Bitte die Wiener Handschrift uobende; die Indersdorfer colendo. In der zweiten und dritten Bitte die Wiener Handschrift den engilen; die Indersdorfer angelis. In der sechsten Bitte die Wiener Handschrift diu chorunga; die Indersdorfer temptatio.

4) Nr. 58.

Handschrift zu München. Cod. Frising. Cimel. III, 4. n. Bl. 70b. 9tes Jahrhundert. Aus Freising.

5) Nr. 59.

Handschrift zu München. Emmeram. F. XIII. membr. 4. Stammt aus St. Emmeran in Regensburg.

Der Erklärung liegt dasselbe Lateinische Original zu

---

34) Auch in dem Verzeichnis der Altdeutschen Handschriften der k. k. Hofbibl. zu Wien (Leipzig 1841) setzt Hoffmann die Handschrift ins 11te Jahrhundert.

Grunde wie der vorigen Numer, aber nicht dieselbe Uebersetzung. Das beweisen die häufigen Abweichungen sowohl in der Stellung als im Gebrauch der Wörter. Z. B. in der ersten Bitte die Freisinger Handschrift dikken (vgl. S. 166 wir muozzim,); die Emmeraner pitten; u. s. w.

Wir sehen demnach sehr verschiedene Althochdeutsche Bearbeitungen des Vaterunser vor uns. Auf ein und dasselbe Deutsche Original sind nur 3 zurückzuführen, nämlich das 2te ohne Erklärung (Nr. 47), und das 2te (Nr 56) und 3te (Nr. 57) mit Erklärungen. Alle drei gehen auf Notker Labeo zurück. Zwei von den Erklärungen, unser 4 (Nr. 58) und 5 (Nr. 59) scheinen aus demselben Lateinischen Original hervorgegangen zu sein. Unser 1 (Nr. 55) dagegen bildet eine selbständige Klasse für sich.

b) Andere Gebete.

1) Das Gloria in excelsis. Nr. 66.

Grundtext: Der Anfang aus Luc. 2, 14. Der Ursprung des Uebrigen ungewis. Der Grundlage nach im 4ten Jahrhundert jedenfalls schon Griechisch vorhanden, vgl. Constitut. Apost. l. VII. c. 47; Lateinisch sicher schon im 6ten. Vgl. conc. Toletan. IV. c. 12, de ann. 633.

Handschrift der Althochdeutschen Uebersetzung in dem Weißenburger Cod. zu Wolfenbüttel theol. XXVII. 9tes Jahrhundert.

2) Otlohs Gebet. Nr. 60.

Handschrift zu München. Emmeram. F. CXIII. membr. 4. 11tes Jahrhundert.

Freie Deutsche Bearbeitung nach einem Lateinischen Gebet, das in dem Werk des Benedictinerpriesters Otloh von Regensburg De ammonicione clericorum et laicorum zweimal vorkommt.

3) Nr. 61.

Einfaches Gebet, leider ohne Schluß.

Handschrift des 12ten Jahrhunderts. Stammt aus Kloster Neüburg bei Wien.

4) Nr. 62.

Ein kurzes eindringliches Gebet von nur dritthalb Zeilen aus dem Anfang des 9ten Jahrhunderts. Es findet sich in Cod. Emmeram. E. 91. membr. 4. zu München. Der Codex ist geschrieben auf Befehl des Bischofs Baturich von Regensburg; im Jahr 821 war er vollendet.

Maßmann (S. 51) meint, das Deutsche Gebet sei aus dem beistehenden Latein übersetzt. Ich glaube im Gegentheil, so auffallend es klingen mag, das beistehende Latein ist eine Uebersetzung des Deutschen. Dieß scheint mit Sicherheit hervorzugehen

1) Daraus, daß das Lateinische, das dem Deutschen erst nachfolgt, mit den Worten beginnt: id est. Dann folgt die Lateinische Uebersetzung.

2) Daraus, daß der Lateinische Uebersetzer einmal den Sinn des Deutschen verfehlt. forgip mir — gôdan galaupun. thina minna indi rehtan willeon, übersetzt er: perdona mihi — bonam credulitatem tuam. dilectionem et bonam voluntatem. Er zieht also das tuam zu credulitatem. Daß hier nicht umgekehrt gesagt werden kann, der Deutsche habe das Lateinische misverstanden, ist von selbst klar. Ebensowenig kann das tuam zu dilectionem hinübergezogen werden. Denn dann würde es hinter dilectionem stehen, wie am Schluß: thina guodun huldi = bonam gratiam tuam.

Wir haben demnach hier ein schönes Deütsches Originalgebet.

5) Nr. 63.

Ueber dieß allerdings aus dem beistehenden Latein hervorgegangene gereimte Gebet s. S. 34.

6) Nr. 64.

Gereimtes Gebet an den Heil. Petrus. Vgl. S. 33.

7) Das Wessobrunner Gebet.

Vgl. S. 27.

γ) Die Beichte.

Das Wesen der Beichte bringt es mit sich, daß die Deutschen Denkmähler, die sich darauf beziehen, theils bloße Sündenverzeichnisse sind, wie sie in den Beichtfragen und Antworten gebraucht wurden, theils aber zusammenhängende Confessionen, die meist in ein kürzeres oder längeres Beichtgebet enden. Natürlich sind alle diese Confessionen aus den ähnlichen damals schon vorhandenen Lateinischen Beichtformeln hervorgegangen. Aber nur eine einzige von den 13 bis jetzt bekannt gewordenen zeigt den Charakter einer eigentlichen Uebersetzung. Die anderen sind frei nach dem Lateinischen bearbeitet. Einige darf man wohl auch als ursprünglich Deutsch ansehen, so weit solche Dinge überhaupt ursprünglich Deutsch sein können. Lateinische Beichtformeln, die unsern Althochdeutschen nahe verwandt sind, finden sich in dem Libellus Poenitentialis, der dem Erzbischof Egbert von York († um 767.) zugeschrieben wird. Mitgetheilt bei Morinus, Commentarius historicus de Sacramento Poenitentiae, Vened. 1702. fol. S. 568 ff. Vgl. über die Lateinischen Libri Poenitentiales: Aemil. Ludw. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, Leipzig 1842. S. 131—133.

1) Nr. 20.[35])

Handschrift zu Wolfenbüttel. theol. XXVII. 9tes Jahrhundert; stammt aus Weißenburg.

---

35) Immer nach Maßmanns Zählung. S. o. S. 48.

Bloßes Verzeichnis der Hauptsünden nach ihren Lateinischen und Althochdeutschen Benennungen.

2) Nr. 26.

Handschrift zu Wien. Cod. 1815. 9tes oder 10tes Jahrhundert. Zeile 4 fehlt in Maßmanns Abdruck eine Zeile der Handschrift. Auf ióh in wordon folgt: ióh in werkon. ioh in huare. ioh in stalu. S. Hoffmanns Wiener Handschriften. S. 334.

3) Nr. 27.

Handschrift unbekannt, vielleicht aus St. Gallen. Zuerst gedruckt vor Otfridi Evangel. Basel 1571. 8.

Kurzes Beichtgebet zum Schluß. Der Sprache nach aus dem 9ten Jahrhundert.

4) Nr. 28.

Handschrift früher zu Fulda, gegenwärtig nicht aufzufinden (?); zuerst gedruckt in Browers Fuldens. Antiquitt. libri IV. Antwerpen 1612. fol. S. 158—159.

Ist mit wenigen geringen Abweichungen derselbe Text wie die vorige Numer und gehört der Sprache nach gleichfalls dem 9ten Jahrhundert an. Ohne das Schlußgebet von Nr. 27.

5) Nr. 29.

Handschrift unbekannt; zuerst gedruckt in Sebastian Münsters Cosmographey, Basel 1561. S. 460. Der Sprache nach aus dem 9ten oder 10ten Jahrhundert.

6) Nr. 30.

Handschrift zu München. Emmeram. D. LXX. fol. min. membr. 10tes Jahrhundert; aus St. Emmeran in Regensburg.

Dem vorigen (Nr. 29.) nah verwandt; doch zuletzt noch ein ausführliches Schlußgebet, an das die Handschrift unmittelbar ein allgemeines Lateinisches Gebet anknüpft.

7) Nr. 31.

Handschrift zu Würzburg. Die Beichte ist auf das erste Blatt des Cod. Homil. S. Caesarii, fol. min. Bibl. Eccles. Cathedr. Wirceburg. geschrieben. 9tes Jahrhundert.

Diese Beichte scheint mir wörtlich aus dem Lateinischen übersetzt, und zwar so sklavisch, daß der Uebersetzer den Regeln der Deutschen Sprache Gewalt anthut.

8) Nr. 32.

Handschrift zu Wien, cod. 1888. 10tes — 11tes Jahrhundert.

9) Nr. 23.

Handschrift 1394 zu St. Gallen. 11tes Jahrhundert. Genauer Druck bei Hattemer I. 328. Diese Beichte folgt in der Handschrift auf die erweiterte Bearbeitung des Apostolischen Symbolums 3) (Nr. 8.) Es ist nur ein kurzes Formular ohne ausführliches Sündenbekenntnis.

Unmittelbar daran schließt sich die einfache Deutsche Absolution des Priesters.

10) Nr. 35.

Handschrift zu Wien. Cod. 2681. 11tes Jahrhundert. Den Inhalt des ganzen Codex gebe ich unten. Verbeßerungen aus der Handschrift zu Maßmanns Abdruck bei Hoffmann, die Altdeutschen Handschriften der Bibl. zu Wien. Leipzig 1841. S. 281.

Die ausführlichste Althochdeutsche Beichte. Sie erinnert in ihrer peinlichen, überreichen Aufzählung aller nur erdenklichen Sünden an die Lateinische Confessio eines Mönches, die Morinus S. 570. 571 aus Egberts Libellus Poenitentialis mittheilt. Unsere Althochdeutsche Formel ist übrigens die Beichte einer Frau. Denn die beichtende Person spricht von sich im Feminin. S. 140, Z. 2: ih abtrunnigiu. S. 140, Z. 6: mir sundegistera unde mir meintatigistero.

11) Nr. 25.

Handschrift zu München. Benedictob. 136.

Die Beichte gehört der Sprache nach ins 11te Jahrhundert.

12). Nr. 24.

Handschrift zu München: Benedictobur. Nr. 52 (Homiliae per totum annum). Um 1090.

Im Eingang eine systematische Abstufung der himmlischen Herrschaften, von dem Allmächtigen Gott durch die Jungfrau Maria, die Engel, Propheten, Apostel, Märtyrer, Confessoren herunter bis zu S. Margareta und allen gotis mageden.

13) Nr. 21.

Handschrift zu München. 11tes bis 12tes Jahrhundert.

Schließt an den Glauben die Abschwörung des Teufels; dann folgt die Beichte.

14) Nr. 22.

Handschrift zu München. Benedictob. 39. 12tes Jahrhundert. Verwandt mit 13. (Nr. 21.)

Am Ende durch aliter noch eine zweite Schlußformel angefügt.

15) Nr. 34.

Handschrift zu München. Derselben Handschrift ist Nr. 11 entnommen. 12tes Jahrhundert.

Von der Beichte nur ein Bruchstück. Anfang verstümmelt und in der Mitte eine große Lücke. Auf das kurze Schlußgebet folgt gleich die Lateinische Absolution. Dann Kyrie eleyso (sic). Dann Pater noster und zuletzt wieder Deutsch: Herre got vater un(sar).

16) Handschrift 232 zu St. Gallen. 11tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 329.

Dabei auch ein Glaubensbekenntnis, auf der Grundlage des Apostolischen.

17) Handschrift 338 zu St. Gallen. 12tes Jahrhundert.

Kurze Beichte hinter dem Glaubensbekenntnis.

Gedruckt bei Hattemer I. 330.

Das sind die bis jetzt bekannt gemachten katechetischen Denkmähler der Althochdeutschen Sprache. Einiges mag wohl noch auf mancher Bibliothek verborgen liegen. Wie denn wirklich von einer noch ungedruckten Handschrift des 11ten Jahrhunderts in Haupts Zeitschrift III. S. 443 Nachricht gegeben wird. Die Handschrift war früher Eigenthum des Dominikanerklosters in Bamberg, jetzt (1843) ist sie zum Verkauf ausgeboten. „Sie enthält Bl. 104—115 eine Althochdeutsche Glaubens- und Beichtformel, beide noch ungedruckt.“ [36]) So mag sich noch ein und das andere hinzufinden.

b) Homiletische Denkmähler.

Die homiletischen Ueberreste der Althochdeutschen Sprache zerfallen in Beichtreden und in anderweitige Predigten.

α) Beichtreden.

Mit den oben aufgeführten Beichten stehen in nächstem Zusammenhang die Reden, mit denen der Geistliche das allgemeine Beichtbekenntnis einleitete, und die Absolution, mit der er die Beichthandlung schloß. Für beides bediente man sich bestimmter Formulare, doch keineswegs immer und überall derselben. Erhalten haben sich von hiehergehörigen Althochdeutschen Stücken:

1) Die St. Galler Ermahnung.

(Nr. 41 bei Maßmann.)

Handschrift 1394 zu St. Gallen; 11tes Jahrhundert.

---

36) So der Berichterstatter Prof. Dr. Reuß in Würzburg.

Aus dem Lateinischen. Am genausten gedruckt bei Hattemer, St. Gallens Altteutsche Sprachschätze I. 326. 327. Dieser Ermahnung entspricht dann die kurze Absolution am Schluß von Nr. 23 (Maßmann) aus derselben Handschrift.

2) Die Benedictbeurer Handschrift.

Dieser Handschrift des 12ten Jahrhunderts (Cod. Monac. germ. 39) hat Maßmann folgende zur Beichte gehörige Stücke entnommen: Nr. 10 und 22 (s. o.) Nr. 38, nach der Professio fidei, und dann Exortatio ad Confessionem.

Nr. 40. Post confessionem. Consolatio indulgentiae und Admonitio post indulgentiam.

Die Aufeinanderfolge der Stücke, wie sie sich in der Handschrift vorfindet, theile ich im Anhang mit.

3) Münchner Bruchstück.

Ermahnung, die dem Glauben Nr. 11 vorausgeht. Bei Maßmann Nr. 39.

4) Die Exhortatio ad plebem christianam.
(Nr. 42 und 43 bei Maßmann.)

Ermahnung, den Glauben und das Vater Unser zu lernen mit eindringlichen Worten über den hohen Werth dieser beiden Hauptstücke.

Kann bei verschiedenen Gelegenheiten gebraucht worden sein. Ursprünglich war es eine Anrede an die Neophyten.

Erhalten hat sich dieß merkwürdige Stück in zwei Handschriften:

a) Cod. Monac. Frising. B. I, 1. membr. 4. Aus dem Anfang des 9ten Jahrhunderts.

b) Cod. Fuldens. Cassel. Gleichfalls aus dem 9ten Jahrhundert und wahrscheinlich auch aus Bayern.

W. Wackernagel Sp. 51.

β) Anderweitige Predigtbruchstücke.

Ich faße in diesem Abschnitt Alles zusammen, was sich von Predigten in Althochdeutscher Sprache vorfindet, sowohl Uebersetzungen als Originale.

1) Die Predigt de Vocatione gentium.

Der Lateinische Text, aus Stellen des Augustinus, Gregorius Magnus und Isidorus Hispalensis zusammengefügt, ist im 8ten Jahrhundert ins Althochdeutsche übersetzt worden.

Handschrift: Die zerstückelte Monseer Handschrift des 8ten Jahrhunderts auf der Bibliothek zu Wien, welche die Fragmente des Matthäus enthält, hat auch die Reste dieser Althochdeutschen Predigt aufbewahrt.

Ausgabe: In Endlicher und Hoffmann, Fragmenta Theotisca, Wien 1834. 4. 1835. 8.

W. Wackernagel Sp. 47.

2) St. Augustini Hipponensis Sermo LXXVI.

Die Predigt, die in den Opp. August. edit. Maurin. Paris 1683. Tom. V. col. 416—418 steht. Ins Althochdeutsche übersetzt im 8ten Jahrhundert.

Handschrift: Die Monseer Bruchstücke zu Wien. 8tes Jahrhundert.

Ausgabe: In Endlicher und Hoffmann, Fragm. Theotisc. Vindob. 1834. 4. 1835. 8. Vgl. o. S. 35.

3) Predigtbruchstücke aus dem 10ten Jahrhundert.

Fragmente mit folgenden Anfängen:

1) Daz evangelium zelit uns, daz daz himilrih kelih si.

2) Unser herro der almahtige got.

3) Daz evangelium zelit uns, do unsere herro der filius dei fuor.

4) Daz evangelium zelit uns, daz unser herro ihc christus zuo den heiligen boton.

5) Den fremeden irstorbenon lichenamen.

6) Uone allen mennisken.

Handschrift: Cod. 2681 zu Wien. 11tes Jahrhundert. Notkers Psalmen und andere kleinere Stücke. Darunter die angeführten Predigtfragmente. S. den Anhang.

Ausgaben: Nr. 1. 2. und 3 in Eccards Franc. Orient. II. 941—945. Nr. 5 und 6 ebend. II. 946—948. Diese fünf Stücke beßer und Nr. 4 zum ersten Male in Hoffmanns Fundgruben I. S. 59—66.

W. Wackernagel Sp. 159.

Das sind die Reste der Deutschen Predigtlitteratur bis auf das Jahr 1100. Aus dem 12ten Jahrhundert hat sich schon eine viel größere Zahl von Predigten erhalten. Ich erwähne nur beiläufig den Cod. 1864 zu Wien, woraus die Fragmente in Hoffmanns Fundgruben I. S. 66 ff., die Zürcher Handschrift, aus der Graff Diutiska II. S. 277 Mittheilungen macht, den Münchner Cod. Germ. 39 aus Benedictbeuern, endlich die Handschrift, die Karl Roth Quedlinburg 1839 herausgegeben hat.

Anhang.

Die hauptsächlichsten katechetischen und homiletischen Handschriften des Althochdeutschen.

1) Der Cod. theol. XXVII zu Wolfenbüttel. 9tes Jahrhundert.

Unter verschiedenem Anderen enthält diese aus Kloster Weißenburg im Elsaß stammende Handschrift eine Anzahl katechetischer Stücke, die einen vollständigen Althochdeutschen Katechismus bilden. Sie stehen in derselben Reihenfolge, wie ich sie am Schluß mittheile.

2) Handschrift 1394 zu St. Gallen. 11tes Jahrhundert.
(Nach Hattemer I. 325—328.)

1) Die Beichtrede, Nr. 41 bei Maßmann: geloubegin liute u. s. w. Lateinisch und Deutsch.

2) Das variirte Apostolische Glaubensbekenntnis, Nr. 8 bei Maßmann: ih fersáche den tiufel u. s. f.

3) Die kurze Beichte, Nr. 23 bei Maßmann: In demo gelôb u. s. w.

4) Die kurze Absolution: habent ir diz getan. (Bei Maßmann gleichfalls Nr. 23.)

5) Daran schließt sich unmittelbar eine Lateinische Predigt: Audite fratres carissimi et intelligite, quid hodierna lectio sancti evangelii nobis insinuet etc. über den Text: ite in castellum, (von der Eselin vor dem Einzug in Jerus.)

3) Münchner Handschrift, Cod. germ. 39.

Stammt aus Benedictbeuern. Aber die Bezeichnung Monac. Benedictob. 39 ist unrichtig, indem die Codd. germ. besondere fortlaufende Numern haben ohne Rücksicht auf ihre Abstammung.

Inhalt:

1) Professio fidei.
   Ich glovbe an got vater — —
   vnd glovbe nach disem libe den ewigen lip. Amen.
2) Fidei adnuntiationem. (sic.)
   Mit disem glovben schult ir leben —
   er chome zeware.
3) Exortatio ad confessionem.
   Nv habet ir ivch gewestenet —
   sprechet nach mir vil luterlichen.
4) Pura confessio.
   Ich widersage mich dem tievel —
   mit allem himelischem herige. Amen.
   Dann ein zweiter Schluß, eingeleitet durch aliter, — in den ewigen lip. Amen.
5) Post confessionem.
   Nach sogetaner Bihte —
   euqlle mit den werchen.
6) Consolatio indulgentiae.
   Indulgentiam et remissionem —
   an disem lebene. Amen.
7) Admonitio post indulgentiam.
   Vil gvoten liute —
   uor got uergebin.
   Darauf folgen Deutsche Predigten.

4) Die Handschrift 2681. (Th. 288. Denis I. 36.) zu Wien. 11tes Jahrhundert.

Von dieser Handschrift gewinnen wir ein klares Bild aus der Beschreibung, die Hoffmann von Fallersleben von

ihr gibt.[37]) Sie gehört dem 11ten Jahrhundert an, ist spaltenweise in 4. auf Pergament geschrieben, enthält 235 Blätter und stammt aus Ambras in Tirol.

Ihr Inhalt ist der Reihe nach folgender:

I. Blatt 1ᵃ—2ᵇ. Zwei Predigtbruchstücke (gedruckt in den Fundgr. I, 64—66.) S.: Homil. Denkm. S. 67.

II. Bl. 3ᵃ—100ᵇ. Notkers Uebersetzung und Auslegung der Psalmen, Psalm 1—50.

Beatus vir — Miserere mei (inclus.)

III. Bl. 103ᵃ. Sp. 2.—105ᵃ. Sp. 2. Credo. Ih intsagò mih demo tiufeli etc. (Gedruckt bei Maßmann Nr. 7.)

IV. Bl. 105ᵃ. Sp. 2.—107ᵇ. Sp. 2. Confessio. Nune han ih filo sundiger mennisco etc. (bei Maßmann Nr. 35.). Am Ende unvollständig.

V. Bl. 108ᵃ—212ᵃ. Notkers Uebersetzung und Auslegung der Psalmen, Psalm 101—150.

Bl. 211ᵇ. Sp. 1. Laudate dominum in sanctis ejus etc.

VI. Predigtbruchstück. Daz euangêlium zélit ûns etc. (Fundgr. I. 63. 64.) S. o. S. 67.

VII. Bl. 213ᵃ ᵇ. Canticum Esaiae. (Gedruckt Diutiska 3, 124. 125.)

VIII. Bl. 213ᵇ—215ᵃ. Canticum Ezechiae. (Gedruckt Diutiska 3, 125. 126.)

IX. Bl. 215ᵃ—217ᵃ. Canticum Annae. (Gedruckt Diutiska 3, 126. 127.)

X. Bl. 217ᵃ—219ᵃ. Canticum Meysis. (Gedruckt Diutiska 3, 127—129.)

---

37) S. dessen Verzeichnis der Altdeutschen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Leipzig 1841. 8.

XI. Bl. 219a—221b. Canticum Habacuc.
(Gedruckt Diutiska 3, 129—131.)
XII. Bl. 221b—226a. Canticum Deuteron.
(Gedruckt Diutiska 3, 131—135.)
XIII. Bl. 226a—227a. Oratio dominica.
(Maßmann Nr. 57. Unser 3 mit Erklärung.)
XIV. Bl. 227ab. Symbolum apostolicum.
(Maßmann Nr. 5. Unser 1 des erweiterten apostolischen Symbolums.)
XV. Bl. 227b—228b. Canticum Zachariae.
(Gedruckt Diutiska 3, 137.)
XVI. 228b—229a. Canticum sanctae Mariae.
(Gedruckt Diutiska 3, 137. 138.)
XVII. Bl. 229a—232a Sp. 2. Symbolum Athanasianum.
(Maßmann Nr. 18. Unser 2.)
XVIII. Bl. 232a Sp. 2—235b. Drei Predigtbruchstücke.
(Gedruckt in Fundgr. I. 59—63.) S. o. S. 67.

Alle diese unter I—XVIII. angeführten Stücke sind, wie man schon aus den Nachweisungen ersehen haben wird, Deutsch.

Was die Aufeinanderfolge der Stücke betrifft, so ist sie zum Theil vielleicht nur zufällig. Nicht so von Nr. VII. bis Nr. XVI. Diese Stücke geben nämlich die biblischen Gesänge in derselben Reihenfolge, wie sie bei den laudes in der Kirche gebräuchlich waren. In derselben Ordnung führt sie Hrabanus Maurus in seiner allegorischen Auslegung auf. „Am Sonntag den Lobgesang der drei Knaben im feurigen Ofen,[38]) in der zweiten Ferie[39]) den Gesang aus Jesaias, in welchem

38) Fehlt in der Wiener Handschrift.
39) d. h. am zweiten Wochentage, am Montag.

die Ankunft des Erlösers gepriesen wird, in der dritten den Gesang des Ezechias, in der vierten den der Prophetin Anna, in der fünften den Gesang der Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten, in der sechsten Ferie den Gesang aus Habakuk, am Samstage den Gesang aus Deuteronomium. — Diesen fügte er die Lobgesänge des Zacharias und der heiligen Jungfrau bei, von denen der erstere täglich bei der Matutine, der letztere bei der Vesper gesungen werde." 40)

B) Weltliche Prosa.

Die weltliche Prosa des Althochdeutschen besteht wie die geistliche theils in umfangreicheren Schriften, theils in kleineren, aber sehr merkwürdigen Denkmählern. Ich nenne zuerst die größeren, dann die kleineren Reste.

A) Größere Werke.

1) Das Werk des Martianus Capella de nuptiis Mercurii et Philologiae; Althochdeutsche Uebersetzung und Erläuterung durch Notker Labeo († 1022.)

Handschrift 872 zu St. Gallen.

Ausgabe: von Graff: Althochdeutsche, dem Anfange des 11ten Jahrhunderts angehörige Uebersetzung und Erläuterung des Mart. Cap. de nuptiis Mercurii et Philologiae. Zum ersten Male herausgegeben von E. G. Graff. Berlin 1837. 8.

Probe schon in Lachmanns spec. ling. Franc. S. 20—25. W. Wackernagel Sp. 149.

Die Uebersetzung sowohl als die Erläuterungen zeigen

40) Kunstmann, Hrabanus Maurus S. 115.

eine für die damalige Zeit seltene Kenntnis der Römischen Sprache und Litteratur.

2) **Boethius de consolatione philosophiae. Althochdeutsche Uebersetzung und Erklärung durch Notker Labeo.**

Handschrift 825 zu St. Gallen.

Herausgegeben durch Graff und zwar doppelt:

1) Althochdeutsche Uebersetzung des Boeth. de consol. mit Hinzufügung des Lateinischen Grundtextes. Berlin 1837. 8.

2) Unter dem Titel: Althochdeutsches Lesebuch. Berlin 1837. Ohne den Grundtext, und mit Hinweglaßung des Prologus teutonice.

Probe in Lachmanns spec. ling. Franc. p. 25—28.

W. Wackernagel Sp. 137.

Die Behandlung ähnlich wie die des Martianus Capella.

3) **Althochdeutsche Uebersetzung und Erläuterung der Aristotelischen Abhandlungen κατηγορίαι und περὶ ἑρμηνείας, durch Notker Labeo.**

Handschrift 818 und 825 zu St. Gallen.

Ausgabe: von Graff, Berlin 1837. 4.

W. Wackernagel Sp. 131.

4) Der St. Galler von der Musik. Cod. 242 zu St. Gallen. Gedruckt in Gerbert Scriptt. de musica und in v. d. Hagens Denkmählern des Mittelalters. Collation mit dem St. Galler Codex in Graffs Diutiska III. 197. „Varianten und Zusätze aus cod. gudiano in Schönemanns bibl. aug.“

5) Lateinische Abhandlungen mit eingefügten Althochdeutschen Stellen.

Zu den angeführten Schriften in Althochdeutscher Prosa kommt noch eine Anzahl Lateinischer Abhandlungen, die an einzelnen Stellen in die Deutsche Sprache übergehen.

1) Die St. Gallische Rhetorik. Handschrift $^{121}/_{462}$ auf der Waßerkirche zu Zürich; stammt aus St. Gallen und gehört dem 11ten Jahrhundert an. Ueber eine zweite Handschrift zu München, um die Mitte des 11ten Jahrhunderts zu Benediktbeuern geschrieben, s. Docen in Aretins Beiträgen VII. 283—285. Eine dritte Handschrift, zu Brüssel, erwähnt J. Grimm in den Gött. Gel. Anz. 1835. S. 911.

Herausgegeben ist die St. Gallische Rhetorik durch W. Wackernagel in Haupts Zeitschrift IV. S. 463.

W. Wackernagel Sp. 109.

2) Der St. Galler de Syllogismis. Quelle dieser Schrift: Isidor. Origg. II. 95. 28. Aus derselben Zürcher Handschrift wie die Rhetorik.

W. Wackernagel Sp. 111.

3) Der St. Galler de partibus logicae. Dieselbe Zürcher Handschrift. W. Wackernagel Sp. 123.

Ein Bruchstück einer Lateinisch-Althochdeutschen Logik findet sich auch in Cod. 275 zu Wien, Bl. 92[a b]. 11tes Jahrhundert. S. Hoffmann, Verzeichnis der Wiener Handschriften S. 363.

4) Brief Meister Ruodperts von St. Gallen. Handschrift Cod. 129 der Waßerkirchbibl. zu Zürich; stammt aus St. Gallen. Gedruckt in Goldast, Scriptt. rer. alam. ed. Francof. 1661. II. 63 sq.

W. Wackernagel Sp. 137.

B. Kleinere weltliche Denkmähler in Althochdeutscher Prosa.

Außer den beschriebenen umfangreicheren Werken besitzen wir noch eine Anzahl kleinerer weltlicher Stücke in Althochdeutscher Prosa. Wer nicht wüßte, daß die Geschäftssprache, wenigstens für die schriftlichen Aufzeichnungen, im 8ten bis 11ten Jahrhundert die Lateinische war, der müßte sich wundern, daß wir so wenige Althochdeutsche Documente besitzen. Wer sich aber jenes Umstandes erinnert, der wird den Werth dieser wenigen Documente um so höher anschlagen.

1) Der Straßburger Eid.

Am 14ten Februar 842, im Jahr nach der Schlacht bei Fontenoy, kamen Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle mit ihren Heeren auf der Ebene bei Straßburg zusammen. Hier schwuren sie sich neue Eide. Das Heer Karls des Kahlen, der bekanntlich den westlichsten Theil des großen Karolingischen Reiches beherrschte, bestand aus Romanen, das Heer Ludwigs dagegen aus Deutschen. Um nun dem Heer des Bundesgenoßen verständlich zu sein, leistete Karl den Eid in Deutscher Sprache, Ludwig in Romanischer. Darauf schwuren die beiden Heere, jedes in seiner Muttersprache.

Alle vier Eidesformeln, die Deutsche sowohl als die Romanische, hat uns Nithard in seiner Historia libr. III. c. 5 (Cod. Vatican. 1964) aufbewahrt. Der großen sprachlichen Wichtigkeit wegen, die besonders den Romanischen Eiden zukommt, sind sie unzähligemal abgedruckt worden. Ich erwähne nur die Recension J. Grimms in Pertz, Monum. II. 665 und III. 375, und Maßmanns in den kleinen Sprachdenkmalen des 8ten bis 12ten Jahrhunderts (Quedlinburg 1839. 8.)

Nr. 69. Weitere litterarische Nachweisungen s. bei Maßmann S. 56. W. Wackernagel Sp. 75.

2) Der Eid, den der Geistliche seinem Bischof schwur.

Diese Althochdeutsche Eidesformel findet sich in zwei Münchner Handschriften: a) in Cod. Monacens. Frising. membr. B. H. 1. fol. (im K. Reichsarchiv), aus dem 10ten Jahrhundert. Die Handschrift enthält Canones synod. et concil. b) in Cod. Monacens. Frising. membr. B. F. 1. fol. (in der K. Hof- und Staatsbibliothek), aus dem 11ten Jahrhundert. Beide Handschriften stammen also aus Freising. Gedruckt wurde der Eid nach der ersten Handschrift in: Huschberg, Aelteste Geschichte des durchlauchtigen Hauses Scheiern-Wittelsbach. München 1834. S. 118. Anm. 41; nach der zweiten durch Dr. Kunstmann in: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1836. S. 531—536. Kunstmanns Auffaßung beruht auf einem Lesefehler. Vgl. Maßmann, die kleinen Sprachdenkmale &c. S. 59—61. Ebend. S. 182. Nr. 70 und 71 erneuter Abdruck des Eides aus beiden Handschriften. Wir hätten diesen Eid auch bei den kleinen geistlichen Denkmählern aufführen können. Aber weil er sich ganz auf die weltliche Seite des Kirchenregiments bezieht, schien er seine Stelle beßer hier einzunehmen, als hinter den Beichtreden und Predigtfragmenten.

3) Die Würzburger Gränzbestimmung.

Diese von Eccard (Francia oriental. I. 674.) zuerst mitgetheilte Notitia finium Wirceburgensium und marchia ad Wirciburg. vom Jahre 779 steht in der Würzburger Handschrift des h. Kilian aus dem 9ten Jahrhundert. „Bischof Heinrich I. (Graf von Rothenburg), im Jahr 995 Bischof werdend, ließ die erste Urkunde durch Priester und Notar

Beringer auf das erste leere Blatt des Evangelienbuches einschreiben, die zweite auf das letzte Blatt." Maßmann S. 61. Ebend. Nr. 72. S. 183 der beste Abdruck.

Die erste Urkunde eigentlich Lateinisch, nur mit eingemischten Deutschen Sätzen; die zweite ganz Deutsch.

4) Das sogenannte Capitular. Ludovici.

Deutsche Uebersetzung eines Lateinisch abgefaßten Gesetzes über das Recht der Schenkungen. Das Deutsche um das Jahr 900 niedergeschrieben, Althochdeutsch mit Niederdeutschen Elementen gemischt. Handschrift der Trierer Dombibliothek (Ansegisus) 9tes bis 10tes Jahrhundert. Oft gedruckt. Am Besten durch J. Grimm in Pertz, Monum. III. 1. 261; und in Maßmanns kleinen Sprachdenkmalen Nr. 67.

5) Die Schwabenehe.

Die Rechtsform, nach der freie Schwaben die Ehe schließen.

Handschrift zu München, Cod. Mon. latin. n. 2. (B. A.) fol., aus verschiedenen Zeiten. Der Theil, worin unsre Urkunde steht, bald nach dem Jahr 1100 geschrieben. Stammt aus Augsburg. Zuerst mitgetheilt durch Maßmann im Rhein. Museum für Jurisprudenz III. 281—283; dann in dessen Sprachdenkmalen Nr. 68.

6) Schenkungsurkunde vom Jahr 1070.

Handschrift zu München, Cod. Augustan. N. 19. membr. fol. Gedruckt u. a. in Maßmanns Denkm. Nr. 73.

W. Wackernagel Sp. 161.

7) Einige ärztliche Recepte aus dem 8ten Jahrhundert.

Bei Maßmann Nr. 74. S. das Nähere ebend. S. 62.

8) Exercitium tironum.

Dictirübung zum Geschwindschreiben. Unzusammenhängende Lateinische Zeilen mit Deutscher Uebersetzung. Galt früher für ein Lied. Docens Miscell. I. 18—19.

Handschrift zu München, Cod. Tegerns. Cimel. IV. 6. a. 9tes Jahrhundert. Druck bei Maßmann. Nr. 65.

II. Die Althochdeutschen Glossen.

Das Wort glossa hatte im Latein des Mittelalters sehr verschiedene Bedeutungen.[41]) Bald bezeichnete man damit einen fortlaufenden Commentar, bald die kurze Erklärung eines einzelnen Wortes. In der Deutschen Grammatik versteht man unter Glossen „Deutsche Uebersetzungen einzelner Wörter oder Sätze, welche den (Lateinischen) Handschriften interlinearisch oder am Rande beigefügt, oder auch in besondere Verzeichnisse geordnet sind.“[42]) Die Anlage solcher Erklärungen in der Muttersprache scheint zuerst von den Kelten versucht worden zu sein. Darauf deuten Irische Glossen, die sich in Handschriften des 8ten und 9ten Jahrhunderts finden. Unter den ältesten Germanischen Sprachen besitzen das Angelsächsische, Altsächsische und Althochdeutsche solche Glossen; das Althochdeutsche weitaus die meisten und wichtigsten.

Einige dieser Glossen haben nur insofern Werth, als wir aus ihnen die philologische Thätigkeit der mittelalterlichen Mönche kennen lernen. So, wenn sich in einer Handschrift des Terenz eine einzige Althochdeutsche Glosse findet. Andere dagegen gewähren für die Deutsche Sprachforschung eine reiche Ausbeute. Die Reichenauer Glossen aus dem 8ten Jahrhundert z. B. füllen in Graffs Abdruck 172 Columnen und mögen

---

41) Vgl. Du Fresne, Glossar. Lat. Praef. p. 44. 59.

42) J. Grimm in den Gött. Gel. Anz. 1826. S. 1585.

wohl an 4000 verschiedene Althochdeutsche Wörter enthalten. Natürlich haben die Aufzeichner solcher Glossen niemals die Absicht gehabt, ein Denkmahl von dem Zustand der Deutschen Sprache in ihrer Zeit zu hinterlaßen. Vielmehr gehen sie überall nur darauf aus, die Erlernung des Lateinischen zu erleichtern. [43])

Wir ordnen die zahlreichen Althochdeutschen Glossensammlungen nach einem Princip, das in ihnen selbst gegeben ist. Zuerst nämlich verzeichnen wir die Glossen, die zur fortlaufenden Erklärung bestimmter Schriftsteller dienen sollen und darauf laßen wir dann die wörterbuchartigen Glossensammlungen folgen. [44])

---

43) Ueber den s. g. **Vocabularius S. Galli**, s. u.

44) Wer sich mit diesem Theil der Deutschen Sprachquellen näher befaßt hat, kennt auch die Schwierigkeiten, denen ihre Darstellung unterliegt. Schon die Masse des Materials gehörig zu bewältigen, ist nicht leicht, weil das vollständigste Verzeichnis des Vorhandenen (Graff, Sprachsch. I.) so sehr Vieles im Unklaren läßt. Für meinen Zweck ist diese ganze Quellenkunde nur Vorarbeit. Mein Hauptaugenmerk hatte ich auf die Art der Anordnung zu richten, um im nächsten Buche darauf fußen zu können. Meine vorzüglichsten Quellen waren:

Docen, Miscellaneen (1809.) Thl. I. S. 153 ff. 8.

Aug. Heinr. Hoffmann, Althochdeutsche Glossen. Erste Sammlung. Breslau. 1826. 4.

J. Grimms Recension des eben genannten Buchs in den Gött. Gel. Anz. 1826. S. 1585. ff.

Graffs Diutiska, Bd. 1—3. 1826—1829.

Graffs Althochdeutscher Sprachschatz, Thl. I. 1834. Vorrede, S. XXX — LXXIII.

Hoffmann von Fallersleben, Verzeichniss der Altdeutschen Handschriften der k. k. Hofbibl. zu Wien. Leipzig 1841. 8.

Heinr. Hattemer, St. Gallens Altteutsche Sprachschätze, St. Gallen, 1844. Bd. I. u. Bd. III. 1ste u. 2te Lieferung. Bd. II konnte ich noch nicht benutzen.

Viele andere Quellen werde ich in der Uebersicht selbst anführen.

1) Glossirte Schriftsteller.

Ich ordne die Schriftsteller, die sich mit Althochdeutschen Glossen versehen vorfinden, systematisch. Ihrer Sprache nach sind sie durchweg Lateinisch. Ihrem Inhalt nach gehören bei weitem die meisten der Theologie, verhältnismäßig nur wenige der Profanlitteratur an.

Die Schrift der Glossen ist bald dieselbe wie die des ganzen Codex, bald eine andere. Häufig sind die Glossen mit Geheimschrift geschrieben. Man hatte deren verschiedene Arten. Eine der gewöhnlichsten war, daß man statt der Vocale den im Alphabet zunächst folgenden Consonanten setzte. Also b für a, f für e u. s. w. So z. B. gibt nkdbrnkgp = nidarnigo in einem Münchner Codex des 9ten Jahrhunderts das Lateinische adoravero wieder.[45]) Bisweilen wird der wahre Sinn noch mehr versteckt, indem statt des Vocals bald der erste, bald auch der zweite im Alphabet folgende Consonant gesetzt wird. Z. B. mchhgtc = mahhota in einer Münchner Handschrift des 10ten Jahrhunderts.[46])

A) Theologische Werke mit Althochdeutschen Glossen.

An der Spitze der theologischen Litteratur steht natürlich die Bibel. Von keinem andern Buch gibt es so viele Althochdeutsch glossirte Handschriften wie von der Bibel. Die Glossen sind bald über die Zeilen oder an den Rand des Lateinischen Bibeltextes geschrieben, bald sind sie für sich zusammengestellt.

45) Graff, Sprachschatz I. S. LVII.
46) Ebend. S. LI.

In sehr vielen Fällen ist das Verhältnis der Deutschen Glossen zum Lateinischen Grundtext dieß: Der Grundtext ist begleitet von einer fortlaufenden Lateinischen Worterklärung, in welche die deutschen Glossen verwebt sind. Oder wenn man lieber will: Der Grundtext ist begleitet von einer Worterklärung, deren Sprache aus Deutschen und Lateinischen Wörtern gemischt ist.[47] Einige führen diesen Lateinisch-Deutschen Commentar unmittelbar auf Hrabanus Maurus († 856) zurück. So Docen in seinen schätzbaren Untersuchungen über die Althochdeutschen Bibelglossen.[48]

Man beruft sich dabei vorzüglich auf das Zeugnis des Notker Balbulus († 912.), der seinem Schüler, dem nachmaligen Bischof Salomo von Constanz schreibt: „Si Glossulas volueris in totam Scripturam divinam, sufficit Rabanus, Magonciacensis Archiepiscopus.“[49] Allein es hat sich durchaus keine Spur erhalten, daß Hrabanus Maurus einen solchen kurzen Handcommentar geschrieben habe,[50] und seine großen exegetischen Werke zeigen mit unsern Glossen keine Aehnlichkeit. Heinrich Hoffmann hält deshalb einen Schüler des Hrabanus Maurus, den Walafridus Strabus († 849.) für den Urheber unsrer Glossen.[51] Wal. Strabus, der an-

47) Vgl. Wilh. Wackernagel in Haupts Zeitschrift III. S. 123.

48) Docen, Miscellaneen (1809) I. S. 153 ff.

49) Notkeri Balbuli Notatio de illustribus viris, qui Sacras Scripturas exponebant. In Pez. Thes. Anecd. Thl. I. S. 1. Col. 6.

50) Die s. g. Hrab. Gl. zu Wien gehören nicht hieher. S. u.

51) H. Hoffmann, Althochdeutsche Glossen, S. VI. ff. Unter den Glossulis, die Notker Balbulus dem Hrabanus beilegt, versteht Hoffmann die großen Commentare des Hrabanus. Ich kann zu dem, was Hoffmann bemerkt, noch zwei Argumente fügen, die mir ziemlich entscheidend zu seyn scheinen. Erstens ergibt sich aus dem ganzen Schreiben des Notker, daß Salomon bereits das Stadium des Lernens überschritten hatte, dem man solche Anfängernoten empfiehlt wie unsre Glossen. Ich werde hier-

gebliche Verfaßer der glossa ordinaria, meint er, habe auch unsre Glossen theils aus dem mündlichen Unterricht seines Lehrers Hrabanus, theils aus eigener Zuthat zusammengestellt. Mir scheint die Sache so: Einzelne Lateinische sowohl als Deutsche Glossen zur Bibel hat es sicher schon vor Hrabanus Maurus gegeben. Denn daß nicht erst Hrabanus Maurus das Glossiren in der Muttersprache erfunden hat, steht fest.[52]) Wenn man aber, namentlich zu St. Gallen, schon vor der Geburt des Hrabanus Deutsche Glossen und Interlinearversionen machte, so sieht man nicht ein, warum gerade die Bibel leer ausgegangen sein sollte. Wir besitzen aber noch dazu Deutsche Glossen zur Bibel, die unbestreibar älter sind als Hrabanus Maurus; z. B. die Glossen des Winitharius zu den Paulinischen Briefen.[53]) Sie sind geschrieben im Jahr 761 oder doch bald nach diesem Jahr, während Hrabanus erst im Jahr 776 geboren wurde. Ebenso sind eine ganze Anzahl anderer Bibelglossen mit höchster Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor Hrabanus Maurus zu setzen.

Obschon nun unbestritten vor und neben Hrabanus Deutsche Glossen zur Bibel geschrieben wurden, die in keinem Zusammenhang mit ihm stehen, so soll doch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Thätigkeit jenes ausgezeichneten

auf im folgenden Buch noch einmal zurückkommen. Zweitens aber müßen wir unter den Glossulis des Hrabanus entweder die großen Commentare desselben verstehen, oder wir sind genöthigt anzunehmen, Notker habe in seinem Verzeichnis der biblischen Exegeten die großen Hauptwerke des Hrabanus ganz übergangen. Denn außer in unsrer Stelle wird die Exegese des Hrabanus nicht erwähnt. Daß aber Notker, der den Augustinus, Hieronymus, Beda, Alkuin u. s. w. kennt und empfiehlt, die Hauptschriften des gefeierten Hrabanus ausgelaßen haben sollte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

52) Vgl. u. a. das oben über die Irischen Glossen Bemerkte.

53) S. unten, Nr. 1.

Mannes eine bedeutende Wirkung geäußert habe auf die Deutsche Glossirung der Heiligen Schrift. Wie viel aber von dieser Wirkung unmittelbar von Hrabanus ausgieng, wie viel durch seine Schüler, namentlich den Walafridus Strabus hinzugefügt wurde, das wird schwerlich jemals ganz ins Klare zu bringen sein. Um so weniger, da auch die, welche gern den Antheil der einzelnen Lehrer an unsern Glossen ausscheiden möchten, zugeben müßen, daß auch die alte Lateinische Glosse mit der Zeit so vielen Veränderungen ausgesetzt war, daß sie schwerlich etwas mehr als den Namen ihres ersten Urhebers behielt.[54])

Ich führe nun zuerst die Glossen zur Bibel selbst an,

---

54) Wilh. Wackernagel sagt in Haupts Zeitschr. III. S. 127: „Eben jenen Commentar enthalten noch so viele andere über Deutschland hin verstreute Handschriften, daß es nach den schönen Untersuchungen Docens (Miscell. II, 168 ff.) nicht schwer fallen sollte, darin einen Nachlaß der großen gesegneten Wirksamkeit des Hrabanus Maurus zu erkennen." Wenn hiemit gemeint ist, es sollte nicht schwer fallen, einen stringenten Beweis zu führen, inwieweit unsre Althochdeutschen Bibelglossen dem Hrabanus Maurus angehören, so erlaube ich mir, das zu bezweifeln, donec probetur contrarium. Docens Untersuchungen behalten ihren Werth. Denn daß der Unterricht des Hrabanus Maurus auf einen großen Theil unsrer Bibelglossen Einfluß geübt, kann für ausgemacht gelten. Von Docens besondern Resultaten aber ist eins der glänzendsten und scheinbarsten durch die Bekanntmachung der Pariser Glossen und ihrer Sippe umgestoßen worden. (S. unten bei den Latein. Althochdeutschen Wörterbüchern.) Uebrigens will ich keineswegs läugnen, daß eine genauere Untersuchung der Handschriften zu manchem neuen Ergebnis führen könnte. Was aber von diesen Glossen bei Pez, Docen, Graff u. a. gedruckt ist, gibt zu genaueren Scheidungen nicht genug Anhaltspunkte. Weiter gehende Untersuchungen hätten dann zugleich die Entstehung der ganz Lateinischen Glossen mit zu umfaßen, um dem Lateinischen Theil unseres s. g. Hrabanischen Commentars auf den Grund zu kommen. Und hier wären wieder vor Allem die ältesten Handschriften der Vulgata in außerdeutschen Ländern zu prüfen.

darauf dann die glossirten Handschriften einiger exegetischen Werke.

α) Die Bibel selbst.

1) St. Galler Glossen zu den Paulin. Briefen. (Sg. 70.) 55)

Handschrift: zu St. Gallen, cod. 70. 8tes Jahrhundert.

„Enthält epist. Pauli, geschrieben vom Mönche Winitharius im Jahr 761; hinter diesen epist. steht ein latein. sermo Winithari. Die übergeschriebenen, zum Theil schon erloschenen, deutschen Glossen sind gleichzeitig mit der Handschrift des Textes." Graff. „Die teutschen Glossen — sind gewiß nicht viel jünger, und rühren — wir möchten sagen ohne Zweifel — von der Hand Keros her." Hattemer, I. 250.

Probe gedruckt bei Graff, Sprachschatz I. S. LXIII. Das Ganze bei Hattemer I. 250—252.

Zeigt uralte Sprachformen.

2) St. Pauler Glossen zu den Evangelien.

Zwei Pergamentblätter eines Uncialcodex der Evangelien aus dem 6ten oder 7ten Jahrhundert, mit übergeschriebenen Glossen des 8ten Jahrhunderts; vorgebunden einem Uncialcodex des Ambros. de fide catholica aus derselben Zeit, in der Benedictinerabtei Sanct Paul im Lavantthale.

Gedruckt durch Hoffmann in Haupts Zeitschrift, III. 460—467.

55) Wo es zur Unterscheidung der Handschriften dienlich scheint, füge ich die Graffsche Bezeichnung bei.

3) St. Galler Glossen. (Bib. 12.)

Handschrift zu St. Gallen, cod. 9. Aus dem 8ten —9ten Jahrhundert.

„Bei stigmata auf S. 279 die Nota: pictura in corpore, quales scotti pingunt." „Einigen Deutschen Wörtern ist f übergeschrieben, was wohl francice bedeutet." Graff, Sprachschatz I. S. XXXV.

Gedruckt bei Hattemer I. 231—236.

4) St. Galler Glossen. (D. II. 378. 379.)

Handschrift 1395: 3 Pergamentblätter in 4. zu St. Gallen, „die ein Bruchstück eines lateinischen Glossars zur Bibel enthalten, im 8ten oder 9ten Jahrhundert geschrieben." Graff.

Die Glossen schließen sich der Folge des Textes an. Das Bruchstück umfaßt nur einige Bücher der Heiligen Schrift.

Gedruckt in Graffs Diut. II. 378. 379. Dann bei Hattemer I. 236. 237.

5) Mainzer Glossen zu den Evangelien. (D. II. 282.)

Handschrift auf der Stadtbibliothek zu Mainz. Sie gehörte der Kirche S. Mauritii zu Mainz und stammt aus dem 8ten—9ten Jahrhundert. Sie enthält die Lateinischen Evangelien und die Statuten der Kirche des Heil. Moriz. Den Evangelien sind lateinische und deutsche Glossen theils übergeschrieben, theils am Rande beigefügt.

Gedruckt in Graffs Diut. II. 282—287.

6) Reichenauer Glossen. (R. b.)

Handschrift zu Carlsruhe, cod. 86; stammt aus Kloster Reichenau im Bodensee, und gehört dem 9ten (viel=

leicht noch 8ten) Jahrhundert an. Die Handschrift enthält neben mehrerem Andern „einen mit angelsächsischen Glossen untermischten Commentar zur Bibel und zu einigen andern Schriften.“ „Sie nimmt 96 Seiten in folio ein und ist in zwei Columnen geschrieben, links das Lateinische, rechts das Deutsche; darauf folgen noch 8 Seiten mit den Lateinischen Wörtern, denen die deutsche Uebersetzung, für welche Raum gelassen ist, fehlt.“ Graff, Diut. I. 490.

Gedruckt in Graffs Diutiska I. S. 490—533.

Die Folge der Glossen schließt sich dem Text der Bibel an. Sie beginnen mit Genes. 2, 7.: spiraculum vitae, anaplast des libes und schließen mit Ezech. 27, 6.: ex ebore indico, fona elafante. Die Glossen zur Genesis füllen allein 3 Seiten (bis celebrantes exsequias, tuldante karehida zu Kap. 50, 10.). Die Sprachformen zeigen ein hohes Alterthum. Der dat. plur. auf m, z. B. in torom S. 491; coldsmidum (aurificibus) S. 526; zi slehtirom (ad planiora) S. 499. Die 1te plur. des Verbi auf mes, z. B. camiscames (confundamus) S. 491.

7) Reichenauer Glossen.

In derselben Handschrift wie 6) stehen „auf den letzten 4 Blättern Glossen zu einigen Büchern des alten Testaments, worunter auch viele Deutsche vorkommen.“ Graff, Diut. I. 491.

8) Glossen aus S. Peter. (D. II. 168—188. = Ka.)

Handschrift auf der Karlsruher Hofbibliothek, in Folio; auf dem Deckel ist der Titel aufgeklebt: expositiones terminorum bibl. Die Handschrift stammt aus St. Peter im Schwarzwalde und scheint Graff aus dem 9ten Jahrhundert zu sein. Sie enthält Lateinisch-Lateinische und Lateinisch-

Deutsche Glossen. Auf die biblischen Glossen folgen noch mancherlei andere, die wir später verzeichnen.

Gedruckt in Graffs Diut. II. 167 ff.

9) St. Galler Glossen. (Sg. 292.)

Handschrift: Quartcodex 292 der St. Galler Stiftsbibliothek. Etwas jünger als der Cod. aus St. Peter (Nr. 8.). Der Inhalt stammt aus derselben Quelle wie die unter 8.) verzeichneten Glossen aus St. Peter.

Gedruckt in Graffs Diutiska II. 167 ff. Dann bei Hattemer I. 245—249.

10) St. Galler Glossen. (Sg. 299 und Bib.)

Handschrift zu St. Gallen. Cod. 299. Aus dem 10ten Jahrhundert. (Vgl. Hattemer I. 238—240. Danach Graffs Angabe zu berichtigen.) Einzelne im Context geschriebene Althochdeutsche und Angelsächsische Glossen zur Bibel und andern Schriften (s. unten). Einige Glossen sind mit f (francice), andere mit s (saxonice) bezeichnet.

Probe gedruckt in Graffs Althochd. Sprachschatz, Bd. I. Vorr. S. LXIV. Das Ganze gedruckt bei Hattemer I. 238—245.

11) Tegernseer Glossen. (Bib. 1.)

Handschrift zu München, Cod. Tegerns. 10.[56]) Aus Tegernsee am Fuß der Bayrischen Alpen. Aus dem 10ten Jahrhundert. „Mit Geheimschrift. Der Codex enthält nicht nur zur Bibel, sondern auch zu andern Schriften Lateinische

56) Die Münchner Handschriften haben neue Bezeichnungen erhalten. Schmeller ist damit beschäftigt, die Althochdeutsch glossirten Handschriften mit Graffs Angaben zu vergleichen.



Glossen, denen von verschiedener Hand die Deutsche Uebersetzung, theils im Text, theils übergeschrieben, beigefügt ist.“ Graff, Sprachschatz I. S. XXXV.

Das ist der Codex, in welchem Docen eine Arbeit des Hrabanus Maurus, und zwar ziemlich treu erhalten sah. Da sich die Frage über den Einfluß des Hrabanus Maurus auf unsre Althochdeutschen Glossen vorzugsweise an diese Handschrift knüpft, so gebe ich von ihr aus eigener Anschauung eine etwas genauere Beschreibung.

Die Handschrift hat jetzt die Bezeichnung Teg. 140. Sie ist in 4. dreispältig von schöner und deutlicher Hand geschrieben. Was zuerst ihr Alter betrifft, so legt sie Schmeller derselben Hand bei, die einen Codex der Münchner Bibliothek geschrieben hat, welcher S. Pauli Epistolas mit den Scholien des Lantfranc († 1089.) enthält. Unsre Handschrift kann mithin nicht viel älter sein als das Jahr 1070.[57]) Sie enthält nicht etwa einen Text der Vulgata mit beigeschriebenen Glossen, sondern ihr ganzer Inhalt besteht aus Lateinisch-Lateinischen und Lateinisch-Althochdeutschen Glossen. Nur daß vor den Glossen zu jedem biblischen Buch der betreffende Prologus des Hieronymus steht, und diesen Prologis sind dann mit kleineren Buchstaben und bläßerer Tinte Lateinische und Deutsche Worterklärungen übergeschrieben. Die Handschrift enthält außer den biblischen noch Glossen zu vielen andern Schriften, wie sich aus unsrer Uebersicht ergeben wird. Im Ganzen stimmt die Auswahl der glossirten Bücher mit den Monseeischen Glossen.[58]) Doch weicht erstens die Aufeinanderfolge

---

57) Nur diese wichtigste Notiz gehört Schmeller an. Für meine übrigen Angaben ist er nicht verantwortlich.

58) S. u. Nr. 12.

der Bücher von den Monseeischen Glossen mehrfach ab, und dann enthält unsre Handschrift Einiges, was in den Monseeischen Glossen fehlt.

Die Beimischung des Deutschen ist bei den verschiedenen Büchern sehr ungleich. So sind die Glossen zu den Paulinischen Briefen durchweg Lateinisch ohne alle Deutschen Bestandtheile. In den meisten andern Büchern dagegen sind die Deutschen Erklärungen sehr zahlreich. Unsre Handschrift läßt uns einen merkwürdigen Blick thun in die Entstehung und Weiterbildung solcher Lateinisch-Deutschen Commentare. Die Handschrift selbst nämlich in ihrem großgeschriebenen Text liefert einen Commentar, zu dem die darin vorkommenden Deutschen Worte wesentlich gehören und der daher „eben so wohl ein Deutscher als ein Lateinischer zu nennen ist.“[59]) Ueber diesen ursprünglichen Text sind dann wieder von neuem Lateinische und Deutsche Interlinearglossen geschrieben. Z. B. Blatt 24.

Sagum. pallium.

Verbum. aronti.

Sicam. gladium.
hffik. t hflzb.[60])
Capulum. manubrium gladii.

alui. uentris.

Nun enthält unsre Handschrift zu einem und demselben Werk zweifache Glossen, nämlich zu dem Commentar des Haimon († 853.) in Jesaiam.[61]) Vergleicht man die beiden Glossirungen miteinander, so findet man nicht selten in der einen

59) W. Wackernagels treffender Ausdruck in Haupts Zeitschrift I. S. 123.

60) d. h. hefti vel helza.

61) Nämlich 1) Blatt 109 ff. und 2) Blatt 198 ff.

das in den Text aufgenommen, was in der andern nur zwischen den Zeilen übergeschrieben ist. Z. B.:

In der ersten Glossirung Bl. 110:

manoth phengida.

Neomenia. Neo. nouvm. mene dr̄. luna. etc.

Dasselbe in der zweiten Glossirung Bl. 198:

Neomenia. manoth phengida.

Aber auch umgekehrt. So in der zweiten Glossirung Bl. 198:

rotaz gotauveppi.

Coccinum. coccineum. rubeum. t purpureum.

Dagegen in der ersten, Bl. 110:

rubrum t purpureum.

Coccinum. rotaz gotavueppi.

Die Beschreibung, die Docen von unsrer Handschrift gibt, ist nicht frei von Misgriffen.[62]) In Bezug auf Docens Grundansicht hat eine stellenweise Vergleichung mir Folgendes ergeben:

1) Daß unsre Tegernseer Glossen und die Monseeischen in Zusammenhang stehen, ist unbestreitbar. Reihenweise stimmen sie öfters Wort für Wort.

2) Daß die Tegernseer Glossen um ein sehr bedeutendes

62) Miscell. I. So spricht Docen S. 167 (Ausg. 1807.) nur von Einer Glossirung des Haimon in Jesaiam und läßt sie von Fol. 109—197 reichen. Darin aber liegt ein doppeltes Versehen. Erstens reicht das Commentum, das Docen im Auge hat, nur bis fol. 189. Dann folgen Prologus und Glosa zu den Actis Apostolorum; und zweitens fängt fol. 198 Commentum Heimonis super Esaiam noch einmal von vorn an, und reicht dann bis fol. 202. Ob übrigens diese zweite Glossirung vielleicht zu einer zweiten Arbeit des Haymo super Esaiam gehört, vermag ich nicht zu entscheiden. Gedruckt gibt wenigstens die Ausg. Paris 1531. 8. nur Einen Commentar des Haymo zum Jesaja.

reichhaltiger sind als die Monseeischen, ist richtig. Doch bleibt sich das Verhältnis nicht überall gleich. Z. B. zum Brief Jacobi fehlt den Monseeischen Glossen nur Ein Wort, das die Tegernseer haben, und dafür bieten sie vier Wörter, die den Tegernseer Glossen abgehn.

3) Eine so nahe Verwandtschaft der s. g. Gloss. Hrabani (Wiener Cod. 162.) mit unsrer Tegernseer, wie sie Docen[63]) annimmt, habe ich in den Theilen, die ich verglichen habe, nicht finden können.[64])

4) Was die Glossa ordinaria (Duaci 1617) von Hrabanus Maurus gibt, habe ich zwar meistens, aber nicht immer in den Tegernseer Glossen excerpirt gefunden. Die Citate aus Hrabanus in der Glossa ordinaria sind aber überhaupt sehr selten.

Gerade über diesen Punkt bemerkt ein Kenner des Hrabanus Maurus, Herr Dr. Kunstmann:[65]) „Die Erklärungen zu den einzelnen Stellen der heiligen Schrift, welche sich in der Tegernseer Handschrift finden, stimmen gewöhnlich nicht mit denen überein, die Hrabanus in seinen Commentaren zu den einzelnen Büchern angenommen hat, oder zeigen sich doch, selbst wenn jene Uebereinstimmung statt findet, als das Product einer selbstständigen, von der exegetischen Methode, die sich in Hrabanus Schriften findet, verschiedenen Arbeit.“[66])

---

63) Miscell. S. 185 (1807).

64) In andern Theilen mag es anders sein. Uebrigens ist das Vergleichen mit den schlecht geordneten Gloss. Hrabani eine sehr mühsame Arbeit. Natürlich kann sich die Vergleichung immer nur auf den Deutschen Theil der s. g. Gloss. Hrab. (Wiener Cod. 162.) beziehen. Denn das zu Grunde liegende Lateinische Glossar ist älter als Hrabanus Maurus. S. u.

65) Kunstmann, Hrabanus Maurus, Mainz 1841. S. 109 110.

66) Vgl. dazu noch bei Kunstmann die Anm. 1. S. 110. „Der Verfaßer

12) Monseer Glossen. (M. u. s. w.) [67])

Handschrift zu Wien, cod. 2723. Stammt aus Monsee in Oesterreich ob der Enns. 10tes Jahrhundert.

Glossen zur Bibel und mehreren andern Büchern; verwandt mit Nr. 11) aber mangelhafter. „Die Handschrift ist Abschrift eines ältern Codex, in welchem r und s noch zu verwechseln war." Graff Diut. III. 172.

Gedruckt in Pez. Thes. Anecd. Tom. I. S. 1. col. 317 f. Collationirt von Graff, Diut. III. 172—183.

13) Salzburger Glossen. (Sb.)

Handschrift zu Wien, cod. 2732. Stammt aus Salzburg. 10tes Jahrhundert. „Der Anordnung und dem Inhalte nach übereinstimmend mit den Monseer Glossen, waren schon früher bekannt (s. Mart. Gerbert, Iter Alemann. S. 422. Hoffmann, Althochdeutsche Glossen §. 97.)" Hoffmann, Wiener Handschriften S. 365.

Vergleichungen mit den Monseer Glossen in Graffs Diut. III. 295—314.

14) Engelberger Glossen. (Bib. 10.)

Handschrift zu Kloster Engelberg.

Stammt wahrscheinlich aus St. Blasien im Schwarz-

dieser Glossen beruft sich auf einen systematischen Unterricht in der Schrifterklärung, wie er als Hrabanus in Fulda unterrichtet wurde, wohl noch nicht ertheilt werden konnte. Er bemerkt zu 1 Reg. XIII. 1.: Filius unius anni erat Saul, cum regnare coepisset etc. — Dicunt quidam, sicut et magister noster, quod pro parte totum positum sit."

67) „Graff hat zum Citiren dieser Monseer Glossen fünfundsiebenzig verschiedene Bezeichnungen angewandt!" Hoffmann, Wiener Handschriften S. 364.

wald. Die Handschrift „scheint dem 11ten—12ten Jahrhundert anzugehören, die deutschen Glossen aber verrathen zum Theil das 10te—11te Jahrhundert.“ Graff, Diut. III. 422.

Gedruckt in Graffs Diut. III. 422—432.

Berichtigungen durch Wilhelm Wackernagel in Haupts Zeitschr. III. S. 123—128.

15) Rheinauer Glossen. (Bib. 11.)

Handschrift des Klosters Rheinau, bei Schaffhausen. 11tes Jahrhundert. Verwandt mit Nr. 14.

Nachträge zu Nr. 14. aus der Rheinauer Handschrift bekannt gemacht durch Wilh. Wackernagel in Haupts Zeitschrift III. S. 127. 128.

16) Tegernseer Glossen. (Bib. 2.)

Handschrift zu München. Stammt aus Tegernsee. 10tes Jahrhundert. „In einem auseinandergelösten Cod. Tegerns. in 8. zu München.“ Graff, Sprachsch. I. S. XXXV.

17) Tegernseer Glossen. (Bib. 3.)

Handschrift zu München, Cod. Tegerns. R. 10. „Nur in lib. ecclesiast. sind Deutsche Glossen übergeschrieben. — 10tes Jahrhundert.“ Graff Sprachschatz I. S. XXXV.

18) Freisinger Glossen. (Bib. 4.)

Handschrift zu München, Cod. Frising. A. H. 4. 11tes —12tes Jahrhundert. „Im Context enthalten.“ Graff, Sprachschatz I. S. XXXV.

19) Prüfninger Glossen. (Bib. 5.)

Handschrift zu München, Cod. Pruvining. Stammt

aus Kloster Prüfling bei Regensburg. 11tes — 12tes Jahrhundert.

20) Benedictbeurer Glossen. (Bib. 6.)

Handschrift zu München, Cod. Benedictob. 106. 11tes Jahrhundert.

21) Emmeramer Glossen. (Bib. 7.)

Handschrift zu München, Cod. Emmeram. G. 73. 11tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. „Theils am Rande, theils im Text, theils übergeschrieben. Mit den Monseer Glossen aus Einer Quelle.“ Graff, Sprachschatz I. S. XXXV.

22) Emmeramer Glossen. (Bib. 8.)

Handschrift zu München; Cod. Emmeram. F. 87. Interlinearglossen, 10tes—11tes Jahrhundert.

23) St. Galler Glossen. (Bib. 9.)

Handschrift zu St. Gallen, cod. 295. Die Glossen im Context. 9tes Jahrhundert. Steht Nr. 3 (St. Galler cod. 9.) nahe. Doch ist cod. 295. reicher als cod. 9.

Gedruckt bei Hattemer I. 224—231.

24) Weingartner Glossen. (Bib. 13.)

Handschrift in der Königl. Handbibl. zu Stuttgart. Stammt aus Kloster Weingarten in der Nähe des Bodensees. „Schrift des 12ten Jahrhunderts; die Glossen gehören aber einer älteren Zeit an.“ Graff.

Gedruckt in Graffs Diut. II. 41—54.

25) St. Blasier Glossen. (Bl.)

„Bruchstück über die Genesis, abgedruckt bei Gerbert, Anh. 7—10. Ob die vorherstehenden Glossen daselbst 4—7 zu irgend einem Prol. in Biblia oder zu sonst einem Werke gehören, kann ich nicht ermitteln.“ Hoffmann, Althochdeutsche Glossen S. X. Handschrift stammt aus St. Blasien im Schwarzwald. 11tes Jahrhundert.

26) Obernaltacher Glossen. (OA.)

Handschrift zu München. Stammt aus Obernaltach unweit der Donau unterhalb von Regensburg. Aus der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts. Enthält die vier Bücher der Könige mit Althochdeutschen Randglossen. Geheimschrift.

Gedruckt in Graffs Sprachschatz I. S. LVI. und LVII.

Nähere Verwandtschaft mit den Monseer Glossen habe ich nicht entdecken können. Denn daß einzelne Wörter, z. B. Lib. II., salinarum, salzsutino, übereinstimmen müßen, versteht sich von selbst.

27) Augsburger Glossen. (A.)

„Althochdeutsche Glossen zur Bibel und zu Greg. cura pastor. in einem Augsburger Codex, gedruckt in Brauns notitia historico-litteraria de codd. man. etc. Band 2. S. 117—127. — 10tes Jahrhundert.“ Graff.

28) Wiener Glossen. (Wn. 863.)

Handschrift zu Wien, cod. 1761. 10tes Jahrhundert.

Gedruckt nach J. Grimms Abschrift in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen, S. 56. 57.

29) Zwiefalter Glossen. (Zf.)

Handschrift zu Stuttgart, cod. 218; früher zu Ellwangen; stammt aus Zwiefalten im Würtembergischen Donaukreiß. 11tes Jahrhundert. (Die Glossen verwandt mit dem St. Galler Cod. Nr. 9. und Nr. 299.)

Gedruckt bei Maßmann, Denkmäler Deutscher Sprache und Literatur, München 1828. I. S. 90 ff.

30) Wiener Glossen zu Jesaia und Jeremia.

Handschrift zu Wien, cod. 751. 10tes Jahrhundert.

Gedruckt sind die wenigen Deutschen Glossen in Graffs Diut. II. 190.

31) Wiener Glossen zu den Paulinischen und kanonischen Briefen.

Handschrift zu Wien, cod. 1239. 10tes Jahrhundert.

Gedruckt nach J. Grimms Abschrift in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen, S. 60 und 61. Berichtigungen dazu von Graff, Diut. III. 141—143.

32) Würzburger Glossen. (W.)

Handschrift zu Würzburg. 8tes — 9tes Jahrhundert. Die Handschrift enthält die Canon. Apost. et Concil. Auf dem ersten und letzten Blatt einige Glossen zum Alten Testament in Angelsächsischer Schrift.

Gedruckt in Eccard. Franc. orient. II. 977. 978.

33) Würzburger Glossen zum Ezechiel. (W.)

Deutsche Glossen „Ezechieli Prophetae adscriptae in Cod. sec. IX." zu Würzburg. Eccard. Franc. or. II. 981.

34) Wiener Glossen. (Wn. 244.)

Handschrift zu Wien, cod. 223. 11tes Jahrhundert.

Enthält unter mehrerem Andern Lateinische Glossen zur Bibel, worunter einige Deutsche.

Gedruckt in Graffs Diut. III. 358. 359.

35) Wolfenbüttler Glossen zu den Paulinischen Briefen. (Wo. 3.).

Handschrift zu Wolfenbüttel, cod. 47. 9tes Jahrhundert.

36) Florentiner Glossen zu den Epist. Petri (oder Pauli?) (Ep. P. 5.)

Handschrift zu Florenz, cod. 5. plutei XVI. 11tes—12tes Jahrhundert.

Nach Graffs Diut. II. 231. beziehen sich die Glossen auf epist. Petri, nach Graffs Sprachschatz S. I. XLII. auf epist. Pauli. [68])

37) Emmeramer Glossen. (Em. 27.)

Handschrift zu München; cod. Emmer. b. 8. 9tes Jahr-

68) Ep. P. 1. — Ep. P. 4. des Sprachschatzes laße ich bis auf Schmellers erneute Collation dahingestellt. Zwei davon Ep. P. 3. und Ep. P. 4. fallen mit Bib. 6. und Bib. 4. in eins zusammen. Ebenso übergehe ich Em. 26. Die Lectionarien im Sprachschatz I. S. XLIX. sind als ein Theil der schon angeführten biblischen Glossen zu betrachten. Sie entsprechen sich so:

Le = Bib. 2.
Le 2 = Bib. 7.
Le 3 = Bib. 1.
Le 4 = Bib. 4.
Le 5 = Bib. 6.

hundert. „Glossen zur Genesis, theils im Text, theils übergeschrieben." Graff.

38) Die Glossen des Junius.

Handschrift zu Oxford; früher im Besitz des Vorhorn, dann des Fr. Junius. 9tes Jahrhundert. Enthält außer vielem Andern auch mehrere erst in einem späteren Jahrhundert zusammengebundene Glossensammlungen. Hieher gehört davon jedenfalls die Sammlung A. Gedruckt in Nyerup, Symbolae ad Literaturam Teuton. antiquiorem. Havniae 1787. 4. col. 173. sq.

39) Xantener Glossen zu den Evangelien.

Handschrift im Besitz des Herrn Pastors J. J. Stiels zu Maestricht (1830). Anfang des 9ten Jahrhunderts. Gehörte ehemals der Kirche St. Victor zu Xanten. Es ist ein Codex der 4 Evangelien, der zwischen den Zeilen mit Lateinischen und Deutschen Wörtern glossirt ist. Die Deutschen Glossen theils Hochdeutsch, theils Niederdeutsch.

Gedruckt in Mones Quellen und Forschungen I. S. 273—280.

40) Glossen zum Buch Tobias und Judith.

Handschrift in H. Hoffmanns Besitz (1826). 9tes Jahrhundert.

Von Graffs Ep. can. 1—7. ist nur Ep. can. 1. und 2. zu bemerken. Die andern fallen sicher zusammen mit andern Zeichen.

Das sind die Althochdeutschen Glossen zur Bibel, über die ich eine bestimmte Auskunft habe finden können.[69])

β) Commentatoren der Bibel.

Natürlich sind hier nur die größeren, selbständigen exegetischen Werke gemeint, die sich mit Althochdeutschen Glossen versehen vorfinden. Die kurzen Worterklärungen sind schon unter α) mitverzeichnet.

1) Ambrosii commentar. in Lucam. (Em. 30.)

1) Handschrift zu München, Cod. Emmer. B. 25. 10tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg.

2) Handschrift zu München, Cod. Tegerns. S. 9. 2°. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. Althochdeutsche Interlinear- und Marginalglossen. (Tg. 4.)

2) Bedae[70]) commentar. in Proverb. Salom. (Ran.)

Handschrift zu München. Stammt aus Ranshofen. 9tes Jahrhundert.

3) Hrabani Mauri commentar. in Pentateuch.

Handschrift zu St. Gallen, cod. 283. 9tes Jahrhundert.

68b) Ueber die Glossae Schirenses vom Jahr 1241 s. Hoffmanns Althochdeutsche Glossen §. 15.

69) Allgemeine Zahlen gibt Graff, Diut. III. 497 ff. Da er aber nichts Näheres beifügt, habe ich keine Rücksicht darauf nehmen können.

70) Bedae opp. führe ich weiter unten an.

Es ist der Commentar des Hrabanus bearbeitet durch Walafridus Strabus. „Die zwei ersten Glossen stehen zwischen den Zeilen —; die übrigen, im Texte stehend, gehören wohl ohne Zweifel dem Urheber des Werkes an.“ Hattemer I. S. 316. Ebenda die wenigen Deutschen Glossen gedruckt.

4) **Hieronymus in Matthaeum.** (Em. 19.)

Handschrift zu München, Cod. Emmeram. b. 1. Stammt aus St. Emmeran in Regensburg. 10tes Jahrhundert.

Gedruckt in Pez. Thes. T. 1. P. 1. col. 408—410; verglichen in Graffs Diut. III. 232.

5) **Haimonis († 853) Comment. in Isaiam.**

Cod. Tegerns. 10. zu München (vgl. Bib. 1.). 11tes Jahrhundert. S. Docen, Miscell. (1807.) I. S. 167. Berichtigung Docens s. oben bei den Glossen zur Bibel Nr. 11. Haimon in Iesaiam findet sich nämlich in unsrer Handschrift zweimal glossirt.

b) Althochdeutsche Glossen zu anderweitigen Theologischen Werken.

Unsere jetzt übliche Eintheilung der theologischen Wißenschaften will auf die Studien des früheren Mittelalters nicht recht paßen. Dennoch möchte ich in dieser Uebersicht nicht gern einem rein mechanischen Eintheilungsgrund folgen.[71]) Ich werde

71) Hoffmann, Althochdeutsche Glossen S. XXXIX., hat für seinen Zweck sehr recht gethan, dem Alphabet zu folgen. Allein ich habe hier eine ganz andere Absicht.

deshalb meine Eintheilung möglichst dem vorhandenen Material anpaßen. Dieß aber führt mich auf folgende Anordnung:

α) Christliche Poesie.

Daß hier überall nur von Lateinischen Texten die Rede ist, habe ich schon bemerkt.

1) Alcimi Aviti carmina. (Al.)

Alcimus Avitus († 523. als Bischof zu Vienne) verfaßte ein episch-didaktisches Gedicht in Hexametern: De mundi principio et aliis diversis conditionibus.[72])

Im Mittelalter wird er bisweilen Alcuinus genannt. So Notker Balb. in Pez. Thes. I. 1. col. 109. sq. cap. 7. Daher auch bei Graff, Sprachschatz I. S. XXXIV. angeführt als Alcuini carm. Vgl. aber Hoffmann, die Altdeutschen Handschriften zu Wien, S. 368.

1) Handschrift zu Wien, cod. 261. 11tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. S. 186.

2) Handschrift 198. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Nur zwei Deutsche Glossen, die bei Hattemer I. S. 415. gedruckt sind.

2) Aratoris carmina.

Arator lebte um 550 als Subdiakon zu Rom. Außer mehreren kleineren Gedichten schrieb er Historiae Apostolicae libri II., die Apostelgeschichte in Hexameter gebracht.[73])

---

72) Vgl. darüber, so wie über seine andern Schriften, Bähr Geschichte der Römischen Litteratur. Suppl. I. S. 70. 71. — Ausg. des Alcimus u. a. in Bibl. Patr. Max. (Lugdun. 1677.) Tom. IX. p. 603.

73) Vgl. über ihn Bähr a. a. O. I. S. 73. 74. — Ausg. des Arator u. a. in Bibl. Max. Patr. (Lugd. 1677.) Tom. X. p. 141.

1) Handschrift zu München, Tegerns. R. 66. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee; gedruckt Diut. III. S. 433. 434. Geheimschrift. (Ar.)

2) Handschrift zu St. Gallen, vadian. A. C. 15. 10tes Jahrhundert; gedruckt Diut. III. S. 434. 435. (Ar. 2.)

3) Cod. Einsidl. 193. 10tes Jahrhundert; in Kloster Einsiedeln in der Schweiz; gedruckt Diut. III. 435. (Ar. 3.)

4) Handschrift zu Trier; 10tes Jahrhundert; gedruckt Diut. III. S. 435. (Ar. 4.)

3) Juvenci carmina.

Juvencus, von Geburt ein Spanier, seiner Würde nach ein Presbyter, schrieb um 332. vier Bücher Historiae Evangelicae, die Evangelien in Herameter gebracht.[74]

1) Handschrift zu Venedig, Cod. 138. class. XII. (Juv.)

2) Handschrift zu München, Cod. Frising. D. 3. Aus Freising. 8—9tes Jahrhundert. Einiges bekannt gemacht durch Docen in Aretins Beiträgen VII. 244. (Juv. 2 und Da.)

3) Handschrift zu München, Tegerns. 145. Aus Tegernsee. 10tes Jahrhundert. (Juv. 3.)

4) Prosperi epigrammata.

Prosper Aquitanus († um 463.) schrieb unter dem Titel: Sacrorum Epigrammatum super Augustini sententias liber primus, 112 kleinere geistliche Poesien in Distichen.[75]

---

74) S. über ihn Bähr a. a. O. I. S. 23—28. — Ausg. seiner Werke in Bibl. Max. Patr. (Lugd. 1677.) T. IV. p. 55.

75) Ueber ihn und seine andern Werke s. Bähr I. S. 63—66. — Ausg. in Bibl. Max. Patr. (Lugd. 1677.) T. VIII. p. 86.

1) Cod. Einsidl. 23. In Kloster Einsiedeln in der Schweiz. 11tes Jahrhundert. (Pro.)

2) Auf dem Deckel des Cod. Einsidl. 169. (Pro. 2.)

5) Prudentii carmina.

Prudentius, geboren 348. zu Caesaraugusta (Saragossa) in Spanien, gestorben um 413., schrieb christliche Gedichte verschiedener Art. Darunter Liber Cathemerinôn, Lieder zum Gebet für die einzelnen Stunden, und Liber Peristephanôn, Lieder zum Preis der Märtyrer. Aus diesen beiden Büchern sind 14 Hymnen in das Römische Breviarium aufgenommen.[76])

Unter allen Lateinischen Dichtern findet sich Prudentius weitaus am häufigsten mit Althochdeutschen Glossen versehen. Die Glossen sind bald interlinear, bald in besondere Glossare zusammengestellt.

1) Handschrift zu Bern, Cod. 264. der Rathsbibliothek. 9—10tes Jahrhundert.

2) Handschrift zu Einsiedeln, Cod. 172. 10—11tes Jahrhundert.

3) Handschrift zu Einsiedeln, Cod. 173. 10tes Jahrhundert.

4) Handschrift zu Einsiedeln, Cod. 193. 10tes Jahrhundert.

5) Handschrift zu Einsiedeln, Cod. 23. 10—11tes Jahrhundert.

6) Handschrift zu St. Gallen, Cod. 134. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 272—276.

7) Handschrift zu St. Gallen, Cod. 136. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 270—272.

---

76) S. über ihn Bähr a. a. O. I. S. 41—49. — Ausg. in Bibl. Max. Patr. (Lugd. 1677.) T. V. p. 990.

8) Handschrift zu Paris, Cod. 271. Nôtre-Dame. 10tes Jahrhundert.

9) Cod. 62. der Klosterbibl. zu Rheinau. 10tes Jahrhundert.

10) Cod. lat. vatic. 5821. zu Rom. 9—10tes Jahrhundert.

11) Handschrift zu Wien, Cod. 247. 11tes Jahrhundert (nach Hoffmann, Handschriften zu Wien, S. 368.). 9—10tes Jahrhundert (nach Graff, Diut. II. 311.).

12) Cod. C. 164. der Stiftsbibl. zu Zürich. 9—10tes Jahrhundert.

13) Carlsruher Cod., aus St. Peter im Schwarzwalde. Derselbe Cod., aus dem die Glossen zur Bibel Nr. 8 genommen sind. 9tes Jahrhundert.

14) Cod. 292 der Stiftsbibl. zu St. Gallen. Derselbe Cod., aus dem die Glossen zur Bibel Nr. 9 genommen sind. 9tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 266—270.

15) Cod. Palat. lat. 1715 der Vaticana zu Rom. 9tes bis 10tes Jahrhundert.

Nr. 13—14 sind Glossare.

Die Glossen aus 1—15 gedruckt in Graffs Diut. II. 308—354, im Sprachschatz bezeichnet D. II. 311—354.

16) Cod. Emmeram. E. 18. zu München. Geheimschrift. 10tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. (Prud. 1.)

17) Cod. Tegerns. X. 25. 2°. zu München. Geheimschrift. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Prud. 2.)

18) Cod. Monac. 12tes Jahrhundert. (Prud. 3.)

19) Cod. Monac. lat. 475. 10tes Jahrhundert. (Prud. 4.)

20) Cod. laurent. Nr. 5. plut. XVI. 11—12tes Jahrhundert. S. Diut. II. 231. (Prud. 5.)

21) „Glossae Theotiscae ex Ebneriano Prudentii Codice seculo XI. exarato depromptae“ in Eccard. Franc, orient. II. p. 1002—1004. (Eb.)

6) Sedulii carmina.

Sedulius schrieb um 430. außer mehreren andern christlichen Gedichten Mirabilium Divinorum sive Operis Paschalis libri V, Alt- und Neutestamentliche Geschichten in Hexametern. [77])

1) Cod. Tegerns. X. 46. 3°. zu München. Interlinear. 9tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Tg. 3.)

2) Cod. 292 zu St. Gallen; 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 186; bei Hattemer I. 276. 277.

3) Handschrift zu Carlsruhe, aus St. Peter im Schwarzwald. 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 186.

4) Cod. 242 zu St. Gallen. 11tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 282.

7) S. Paulini Nolani (431.) in laudem. b. Felicis lib. XIII.

Handschrift zu München; gr. 8. 116 Bl. Pergament. Stammt aus Freising; „aus dem 10ten oder 12ten Jahrhundert.“ Docen in Aretins Beiträgen VII. S. 244—246.

8) Versicul. de S. Valente.

Cod. Tegerns. R. 66 zu München; 10tes Jahrhundert. aus Tegernsee. (Tg. 6.)

---

77) Ueber ihn und seine andern Werke s. Bähr a. a. O. I. S. 54—59. — Ausg. in Bibl. Patr. Max. (Lugd. 1677.) T. VI. p. 458.

β) Geschichte der Kirche und der Heiligen.

1) Historia ecclesiastica.

1) In Cod. Tegerns. 10 zu München. (S. Bib. 1.) 11tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Ec. und Ec. 1.)

2) In demselben Cod. Tegerns. zu München, wie Bib. 2. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Ec. 2.)

3) In Cod. s. gall. 299. 9tes Jahrhundert. Zu St. Gallen. (Ec. 3.) Gedruckt bei Hattemer I. 257.

4) In Cod. 2732. zu Wien. Stammt aus Salzburg. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 312—314.

2) Orosii (um 415.) historiae.

Für das Mittelalter zugleich eine Hauptquelle der antiken Profangeschichte. Doch ihrem ganzen Zwecke nach hieher gehörig.

1) Cod. s. gall. 299. 10tes Jahrhundert. Zu St. Gallen. Gedruckt bei Hattemer I. 305. 306. (Or. 1.)

2) Cod. Emmeram. b. 8. zu München. 9tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. (Or. 2.)

3) Gregorii Magni († 604.) Dialogi.

Diese Dialogen erzählen das Leben und die Wunder verschiedener Heiligen. Insbesondere (B. 2.) die Geschichte des h. Benedictus.

1) Cod. Tegerns. 10. zu München (s. Bib. 1.). 11tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gd. 1.)

2) In dem unter Bib. 2. angeführten Cod. Tegerns. zu München. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gd. 2.)

3) In Cod. Emmeram, G. 73. zu München. 10—11tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. (Gd. 3.)

4) In Cod. s. gall. 299. 10tes Jahrhundert. Zu St. Gallen. Gedruckt bei Hattemer I. 261. 262. (Gd. 4.)

5) Handschrift zu Carlsruhe. Stammt aus St. Peter im Schwarzwalde. 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 184. (Gd. 5; vgl. D. II. 168.)

6) Handschrift zu Wien; Cod. 2723. Stammt aus Monsee in Oberösterreich. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Pez. Thes. Anecd. I. 1. 383. 384; verglichen in Graffs Diut. III. 180. (M. 28.)

7) Handschrift zu Wien, Cod. 2732. Stammt aus Salzburg. 10tes Jahrhundert. Verglichen mit den Monseer Glossen in Graffs Diut. III. 309. (Sb.)

4) Vitae Patrum und andere Legenden.

1) In Cod. Tegerns. 10. zu München. — 11tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (VP.)

2) In dem unter Bib. 2. angeführten Cod. Tegerns. zu München. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (VP. 2.)

3) Cod. Emmeram. G. 73. zu München. 11tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. (VP. 3.)

4) Cod. Rhinov. 99. S. 102—104. 8—9tes Jahrhundert. In Kloster Rheinau.

5) Cod. Emmeram. b. 1. zu München. 10tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. Enthält außer vielem Andern vitas patrum und Legenden der Heiligen. Die Glossen sind aus einer älteren Handschrift abgeschrieben.

Gedruckt in Pez. Thes. Anecdot. I. 1. 404—413. Collation in Graffs Diut. III. 226 ff. (Em.)

6) Handschrift zu Wien, Cod. 2723. Aus Monsee. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Pez. Thes. I. 1. 399. 400. Verglichen in Graffs Diut. III. 182. (M. 32.)

7) Handschrift zu Wien, Cod. 2732. Stammt aus Salzburg. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 312. (Sb.)

8) Vitae sanctorum. Handschrift zu Carlsruhe. Aus St. Peter im Schwarzwalde. 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 179—183. (VS. und Mart. 2.)

9) Vita S. Martini. Cod. Tegerns. X, 56. 2°. zu München. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. Geheimschrift. Ein Theil gedruckt in Graffs Sprachschatz I. S. LI. Vgl. auch Docen in Aretins Beiträgen VII. 288. (Mart. und Da.)

10) De virtutibus apostolorum und de sancto Martino, in Cod. 292. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 262—264.

γ) Praktische Theologie.

a) Anweisungen zum geistlichen Amt.

1) Gregorii Magni († 604.) liber pastoralis.

1) Cod. Tegerns. 10. zu München. 11tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gc. 1.)

2) Cod. Monac. 67. (Hiezu gehören Docens Glossen Gr. 4.) Geheimschrift. 9tes Jahrhundert. (Gc. 2.)

3) Cod. Frising. C. F. 10. zu München. (Hiezu gehören Docens Glossen Gr. 2.) 9tes Jahrhundert. Aus Freising. (Gc. 3.)

4) Cod. Tegerns. S. 34. 3°. zu München. (Hiezu gehören Docens Glossen Gr. 1.) 8tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gc. 4.)

5) Cod. Wihensteph. zu München. (Hiezu gehören Docens Glossen Gr. 3.) 8tes Jahrhundert. Aus Weihenstephan bei Freising. S. Docen in Aretins Beiträgen VII. 286. (Gc. 5.)

6) In dem unter Bib. 2. aufgeführten Cod. Tegerns. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gc. 6.)

7) In Cod. Emmeram. G. 73. zu München. 10—11tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. (Gc. 7.)

8) In Cod. s. Florian, von Kurz herausgegeben. Collation, Diut. III. 195—197. 10tes Jahrhundert. (Gc. 8.)

9) In Cod. 949. zu Wien. 9tes Jahrhundert. Stammt aus Salzburg. Gedruckt in Graffs Diut. III. 292. 293. Ist in Graffs Sprachschatz unter Gc. 9. aus Versehen als Cod. Salisburg. zu München angeführt.

10) Handschrift zu Rheinau. 9—10tes Jahrhundert. (Gc. 10.)

11) Handschrift zu Basel. 11—12tes Jahrhundert. (Gc. 11.)

12) Handschrift zu Carlsruhe. 9tes Jahrhundert. Aus St. Peter im Schwarzwalde. Vgl. Graffs Diut. II. 168. (Gc. 12.)

13) Handschrift aus Augsburg. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Brauns notitia hist. litteraria de codd. man. etc. Band 2. S. 117—127. (A.)

14) Cod. 2723. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Aus Monsee. Gedruckt in Pez. Thes. I. 1. 384—389. Collationirt in Graffs Diut. III. 180. 181. (M. 29.)

15) Cod. 2732. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Stammt aus Salzburg. Gedruckt in Graffs Diut. III. 309. 310. (Sb.)

16) Handschrift 216. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 283.

17) Handschrift 218. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 284.

2) Isidori Hispal. († 636.) lib. de officiis eccles.

1) Cod. Emmeram. E. 84. zu München. 9tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. (Is. 2.) Gedruckt in Graffs Sprachschatz I. S. XLVII.

2) Cod. Frising. zu München. 8—9tes Jahrhundert. Gedruckt durch Docen in Aretins Beiträgen VII. 248—252.

b) Predigten.

1) Gregorii Magni († 604.) Homiliae.

1) Cod. Tegerns. 10. zu München. 11tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gh. 1.)

2) Cod. Tegerns. (vgl. Bib. 2.) zu München. 10tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (Gh. 2.) Enthält eine zweifache Glossirung von Gregors Homilien. 1) p. 75. 89. Gh. 2. 2) p. 190 sq. Gh. 3.

3) Handschrift zu München. C. 40. Aus Obernaltach. 10—11tes Jahrhundert. (Gh. 4.)

4) Cod. 660. zu Wien. 11tes Jahrhundert. Aus Monsee. Gedruckt in Graffs Diut. III. 186. (Gh. 5.)

5) Handschrift 299. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 259. (Gh. 6.)

6) Cod. 2723. zu Wien. Aus Monsee. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Pez. Thes. I. 1. 389—394. Verglichen in Graffs Diut. III. 181—182. (M. 30.)

7) Cod. 2732. zu Wien. Aus Salzburg. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 310. 311.

2) S. Burchardi († 753.) Codex Homiliarum. (B.)

Gesammelte Lateinische Homilien älterer Kirchenlehrer.

Handschrift zu Würzburg. 8tes Jahrhundert. Vgl. Eccard. Franc. orient. I. 846. Nur wenige Deutsche Glossen.

3) Codex Homiliarum.

Gesammelte Homilien des Cäsarius, Augustinus u. s. f. Handschrift 193. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. Gedruckt bei Graff, Sprachschatz I. S. LXIII., und bei Hattemer I. 311. 312.

4) Expositio sermonum Fulgentii.[78] († 533.)

Handschrift zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. (Sg. 397.)

c) Anderweitige praktische Theologie.

1) Regula Benedicti.

1) Cod. Tegerns. 10. zu München. 11tes Jahrhundert. Aus Tegernsee. (RB.)

2) Handschrift zu Carlsruhe. Aus St. Peter im Schwarzwalde. 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 183. 184. (RB. 2.)

2) Liber Poenitentialis.

Handschrift 299. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 261. (Po.)

3) Aldhelm.

Adhelm († 709.), Bischof zu Sherburn in England,

78) Oder ist es der Grammatiker Fabius Planciades Fulgentius, von dem wir eine expositio sermonum antiquorum ad Chalcidium grammaticum besitzen? Nr. 4. würde dann dieselbe Schrift sein, zu der ich weiter unten Emmeramer Glossen anführe.

schrieb u. a. ein Gedicht in Hexametern De laude Virginum; dann Aenigmata, gleichfalls in Hexametern;[79]) endlich einen Tractatus prosaicus de virginitate.[80])

a) Glossirte Handschriften des Buches de Virginitate.

1) Cod. Paris. Sorbonne 434. 9—10tes Jahrhundert. (Ald.)

2) Cod. Helmstad. nr. 47. fol. zu Wolfenbüttel. 9tes bis 10tes Jahrhundert. (Ald. 2.)

3) Cod. Turic. C. 59. 9tes Jahrhundert. (Ald. 3.)

4) Cod. 969. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Gedruckt nach J. Grimms Abschrift in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen S. 59. Collationirt von Graff, Diut. III. 165.

5) In Cod. 263. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. (Ald. 5.) Die Handschrift 263. finde ich in Hattemers Bd. I. nicht besprochen. Wohl aber werden dort S. 280. Glossen zu Aldhelm de virg. aus Handschrift 242. mitgetheilt.

6) In Cod. Wirceburg. sec. IX. Gedruckt in Eccard. Franc. orient. II. 981. (Ald. 6.)

7) Handschrift zu München. Aus Tegernsee. 10tes Jahrhundert (vgl. Bib. 2.). (Tg. 5.)

b) Glossen zu den Aenigmata.

Handschrift 242. zu St. Gallen. 11tes Jahrhundert Gedruckt bei Hattemer I. 278—280. (Sg. 242.)

4) Ascetische Schriften.

1) Ascetische Exhortatio. Cod. 185. der Carlsruher Bibl. (Cod. 111. der Reichenauer Bibl.) 8tes Jahrhundert. Aus Reichenau. Gedruckt in Graffs Diut. I. 279. 280. (Asc.)

---

79) S. Bähr a. a. O. I. S. 82. 83. — Ausg. in Bibl. Max. Patr. (Lugd. 1667.) T. XIII.

80) Edirt in Bedae Opp. ed. Wharton. Lond. 1693.

2) „Glossen aus dem Reichenauer Codex (Nr. 220.) zu Carlsruhe (unter Nr. 134.), dem Texte ascetischer Werke übergeschrieben" (Rc.) Graff, Sprachschatz I. S. LXII.

3) Cod. 117. der Dombibliothek zu Frankfurt a. M. 8tes Jahrhundert. Probe gedruckt bei Graff, Sprachschatz I. S. XXXIV. (Asc. 2.)

4) Cod. 141. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Conflictus virtutum et vitiorum. Gedruckt bei Hattemer I. 313.

δ) Kirchenrecht.

Canones Apostolorum et Conciliorum, und Decreta Pontificum.

Mit den Aposteln haben die s. g. Canones Apostolorum nichts zu thun. Es sind vielmehr 50, späterhin bis auf 85 vermehrte Sätze, die man aus den Concilienschlüßen des 4ten Jahrhunderts und aus Griechischen Kirchenvätern ausgezogen hat. In ihrer Eigenschaft als Canones Apostolorum hat sie die abendländische Kirche als apokryph verworfen. „Durch die Aufnahme in die Sammlung des Dionys (Ende des 5ten Jahrhunderts) sind jedoch die ersten 50, weil sie mit der abendländischen Tradition stimmten, wirklich ein Theil des canonischen Rechts geworden."[81]) So bilden sie mit den Beschlüßen der anerkannten Concilien und den Decreten der Päbste die Grundlage des abendländischen Kirchenrechts.

1) Handschrift 299. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 258. 259. (Can. oder Can. 1.)

2) Cod. Bern. 89. 8—9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Sprachschatz, I. S. XXXVIII. (Can. 2.)

3) Cod. Stuttgart. C. Z. aus Weingarten. (Nr. 5.)

---

81) Richters Kirchenrecht, S. 116.

8—9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 40. 41. (Can. 3.)

4) Cod. Francof. 50. 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Maßmanns Denkm. (1828) S. 83 ff. (Can. 4.)

5) Cod. Augsb. 160. zu München. 10tes Jahrhundert. Geheimschrift. (Can. 5.)

6) Cod. Frising. B. F. 3. zu München. 10tes Jahrhundert. Geheimschrift. (Can. 6.)[82]

7) Cod. Emmeram. G. 73. zu München. 11tes Jahrhundert. Aus St. Emmeran in Regensburg. Aus Einer Quelle mit den bei Pez gedruckten Glossen. (Can. 7.)

8) Cod. Emmeram. E. 30. zu München. 9—10tes Jahrhundert. (Can. 8.)

9) Cod. Tegerns. S. 40. 3°. zu München. Stimmen mit den Emmeramer, bei Pez gedruckten Glossen, sind aber älter. 8—9tes Jahrhundert. (Can. 9.)

10) Cod. Tegerns. 10. zu München. 11tes Jahrhundert. (Can. 10; vgl. Bib. 1.)

11) Cod. Tegerns. zu München (vgl. Bib. 2.) 10tes Jahrhundert. (Can. 11.) Andere Glossen in eben dem Cod. (Can. 12.)

12) Cod. 361. zu Wien. 11tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 324—337. Sind aus einem ältern Commentar abgeschrieben. (Can. 13.)

13) Cod. laurent. plut. 5. zu Florenz. S. Graffs Diut. II. 231. (Can. 14.)

14) Cod. 2723. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Aus

---

82) Maßmann, Abschwörungsformeln S. 60., theilt Deutsche Glossen zu den Can. mit aus Cod. Monacens. Frising. membr. B. F. 1. (11tes Jahrhundert.)

Monsee. Gedruckt in Pez. Thes. I. 1. 373—383. Collationirt von Graff, Diut. III. 178—180. (M. 1—27.)

15) Cod. 2732. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Aus Salzburg. Gedruckt in Graffs Diut. III. 307—309. (Sb.)

16) Handschrift zu Würzburg. 9tes Jahrhundert. Gedruckt in Eccard. Franc. orient. II. 978—980.

ε) Kirchenväter.

Insoweit nämlich ihre Schriften nicht schon unter den vorigen Rubriken verzeichnet sind.

1) Bedae († 735.) Opera.

1) Handschrift 299. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 305. (Bed.)

2) „Aus einem Oettingen-Wallersteinischen Coder. 9tes Jahrhundert.“ (Bed. 2.) Graff, Sprachschatz I. S. XXXIV.

3) „Glossae Theotiscae in Bedae artem metricam ex codice Goldastino Bibliothecae Bremensis, Seculo IX. exarato, excerptae.“ Bei Eccard. Franc. orient. II. 1002.

4) Cod. Frising. 4°. zu München. 9—10tes Jahrhundert. Docen in Aretins Beiträgen VII. 253.[82b])

2) Epistolae Hieronymi, Augustini etc.

1) Handschrift 159. zu St. Gallen. Die Handschrift aus dem 10ten Jahrhundert, die Glossen aus dem 11ten von der Hand Effehards IV. († 1070.) Gedruckt bei Hattemer I. 255. 256. (Ep.)

82b) Dazu noch: Beda de miraculis Gutberti; Glossen angeführt bei Lindenbrog, Cod. legum antiq. (1613) p. 1410 und 1442. S. Hoffmann, Althochdeutsche Glossen S. XXXIX. §. 87.

2) Handschrift 299. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt bei Hattemer I. 257. 258. (Sg. 299.)

3) Handschrift zu Madrid. 10tes Jahrhundert. Mitgetheilt von Tychsen in den Heff. Beiträgen zur Gelehrsamkeit und Kunst I. 652. 653.

B) Profanlitteratur.

Wir befaßen unter Profanlitteratur Alles, was seinem Stoffe nach nicht zur Theologie gehört. Ob die Verfaßer Christen oder Heiden waren, laßen wir unberücksichtigt. Man vergleiche zu dieser Abtheilung das, was oben über die weltliche Prosa des Althochdeutschen gesagt worden ist. Beide Abschnitte ergänzen sich wechselseitig. Und manches Werk, wie z. B. die St. Gallische Rhetorik, steht auf der Gränze zwischen beiden.

a) Lateinische Grammatik.

1) Alcuini († 804.) grammatica.

Cod. Frising. M. I, 7. zu München. 9—10tes Jahrhundert. (Al. 2.)

2) Donati gramm.

1) Handschrift zu Carlsruhe, aus St. Peter. 9tes Jahrhundert. Vgl. Graffs Diut. II. 168—188.

2) Cod. Emmeram. E. 79. zu München. Mit Priscian zusammen. 8—9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Sprachschatz I. S. LX. LXI. (Pr. e.)

3) Cod. 114. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Mit Priscian zusammen. Gedruckt in Graffs Diut. III. 349—351.

3) Fulgentii Planciadis (um 512.) ad Calcidium grammaticum.

Cod. Emmeram. E. 52. zu München. 9tes Jahrhundert. (Em. 28.)

4) Phocas gramm.

1) Cod. Emmeram. G. 73. zu München. 11tes Jahrhundert. (Ph.)

2) Cod. Tegerns. zu München. 10tes Jahrhundert. (Ph. 2; vgl. Bib. 2.)

3) Cod. Tegerns. 145. zu München. 10tes Jahrhundert. (Ph. 3.)

5) Prisciani gramm.

1) Cod. Emmeram. E. 79. zu München. 8—9tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Sprachschatz I. S. LX. LXI. (Pr. e.)

2) Cod. Frising. M. K. 6. zu München. 10tes Jahrhundert. (Pr. f.)

3) Cod. Monac. 280. 9—10tes Jahrhundert. (Pr. m.)

4) Cod. Tegerns. X. 28. 1°. zu München. 9—10tes Jahrhundert. (Pr. t.)

5) Cod. 114. zu Wien. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 349—351. (Pr. v.)

6) De proprietate sermonum.

Cod. Tegerns. zu München. (Vgl. Bib. 2.) 10tes Jahrhundert. (Tg. 5.)

7) Grammaticalia.

Handschrift 882. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Hattemer I. 423.

b) Römische Klassiker.

1) Horatius.

1) Cod. lat. 375. zu München. 11tes Jahrhundert. Zum Theil gedruckt in Aretins Beiträgen VII. (Hor.)

2) Cod. 223. zu Wien. 11tes Jahrhundert. Enthält außer manchem Andern auch Lateinische Glossen zu Horatii ars poet., unter denen sich eine Deutsche findet. S. Graffs Diut. III. 358. (Hor. 2.)

2) Juvenalis.

Handschrift 871. zu St. Gallen. 11tes Jahrhundert. Hattemer I. 423.

3) Persius.

1) Cod. 85. zu Wien. 11tes Jahrhundert. Enthält u. a. den Persius mit sehr wenigen Althochdeutschen Glossen. Gedruckt in Graffs Diut. III. 183. (Pers.)

2) Cod. Bern. 257. 9—10tes Jahrhundert.

4) Salustius.

Cod. 155. zu Einsiedeln. 11tes Jahrhundert. (SC = conjur. Catil.; SJ = bell. Jugurth.)

5) Terentius.

Cod. 85. zu Wien. 11tes Jahrhundert. Enthält u. a.

5 Stücke des Terenz und dazu eine Deutsche Glosse. S. Graffs Diut. III. 184.

6) Virgilius.

1) Aen., Georg. und Ecl. Cod. Tegerns. zu München. 10—11tes Jahrhundert. (Virg. Ae., E., G.)

2) Aen., Georg., Ecl. Cod. Wihensteph. (bei Freising.) D. 6. zu München. S. Aretins Beiträge VII. 287. 10tes Jahrhundert. (Virg. Ae. 2, E. 2, G. 2.)

3) Handschrift 1394. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. Einzelnes Pergamentblatt mit den ersten 76 Versen der Georg. Vgl. Hattemer I. 325. und 423. (Virg. G. 3.)

4) Servius in Virgilium. Handschrift 862. in St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Hattemer I. 423.

c) Speculative Philosophie.

1) Alcuini († 804.) Dialectica.

Handschrift 270. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. S. Hattemer I. 417. 418. (Sg. 270.)

2) Boethii († 525.) Consolatio Philosophiae.

1) Cod. 845. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. Geheimschrift. Gedruckt in Graffs Diut. II. 302—305. (Bo. und Bo. 1.)

2) Cod. Tegerns. S. 39. 3. zu München. 9tes Jahrhundert. (Bo. 2.)

3) Cod. 174. des Klosters Einsiedeln. 10tes Jahrhundert. Geheimschrift. Gedruckt in Graffs Diut. II. 306. 307. (Bo. 3.)

4) Cod. 193. des Klosters Einsiedeln. 10tes Jahrhundert. Geheimschrift. Gedruckt in Graffs Diut. II. 305. 306. (Bo. 4.)

5) „Zu Wallerstein sind in einem Boethius de consol.

phil. aus dem IX. Jahrhundert Deutsche Glosseme, aber wenig und unbedeutend." Lachmann in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen S. XXXIX. §. 89.

d) Varia.

1) Handschrift 878. zu St. Gallen. 9tes Jahrhundert. „Medicamina und andere lateinische Abhandlungen enthaltend, mit einzelnen Deutschen Glossen und einem Runenalphabete" Graff. (Sg. 878.)

2) Cod. 2723. zu Wien. Somnialis liber Sancti Danielis, ein Lateinisches Traumbuch mit einigen übergeschriebenen Glossen. 10tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 183. (Wn. 3325.)

3) Ademari (geb. 988.) grammatici liber.

Glossen dazu nach Franc. Junius Abschrift gedruckt in Nyerups Symbolae, col. 382 sq. als Glossar. Jun. F.[83])

2) Wörterbücher.

Man sollte denken, die eigentlichen Lateinisch-Deutschen Wörterbücher müßten sich von den bisher besprochenen Glossen scharf unterscheiden. Das ist aber nicht der Fall. Es gibt

---

83) Caesarii Heisterbacensis Glossae ad Registrum antiquum bonorum Ecclesiae Prumiensis, vom Jahr 1222. Gedruckt in Leibnitii Collect. Etymol. II. 409—544, und daraus wiederholt in Hontheim, Hist. Trev. Dipl. I. 661—698.

Die Deutschen Ausdrücke in den s. g. Leges Barbarorum verzeichne ich nicht. Vgl. darüber J. Grimms Rechtsalterthümer, und Graffs Diut. I. 327—342. Ueber Althochdeutsch glossirte Handschriften der Leges s. bes. Graffs Diut. I. 341. 342.

vielmehr zwischen beiden Arten von Glossen so viele Berührungen, daß man häufig schwankt, wohin man eine Sammlung stellen soll. Die Lateinisch-Deutschen Wörterbücher der Althochdeutschen Periode tragen nämlich fast alle gleichfalls den Charakter der Interlinearglossen. Wie die bisher verzeichneten Glossen sich den Texten Lateinischer Schriftsteller anschließen, so liegen auch den Lateinisch-Deutschen Wörterbüchern Sammlungen bloß Lateinischer Wörter zum Grunde. Diesen Lateinischen Glossensammlungen wurden dann die Deutschen Wörter ebenso beigeschrieben, wie anderen Lateinischen Texten. Natürlich ist es in vielen Fällen sehr schwierig, die rein Lateinische Quelle des Lateinisch-Deutschen Glossars nachzuweisen. Es mögen auch wohl einzelne Arbeiten gleich mit Rücksicht auf das Deutsche unternommen worden sein. Oft aber liegt die Lateinische Quelle klar zu Tage. Wir führen zuerst die alphabetisch geordneten Sammlungen auf, dann die übrigen.

A) Alphabetisch geordnete Lateinisch-Althochdeutsche Wörterbücher.

Die alphabetische Anordnung bezieht sich immer auf das Lateinische, nie auf das Deutsche. Nach unsrer Art zu reden: Alle diese Glossensammlungen sind Lateinisch-Deutsche, nie Deutsch-Lateinische Wörterbücher.

Die Handschriften, die solche alphabetische Glossare enthalten, laßen sich in mehrere Gruppen sondern. Es treten uns nämlich zuvörderst zwei große lexicalische Arbeiten des früheren Mittelalters entgegen: 1) die s. g. Glossen des Kero, und 2) die s. g. Glossae Salomonis. Der einen oder der andern dieser beiden Sammlungen gehört ein großer Theil unserer Handschriften an. Ich spreche zuerst von den Kero-

nischen, dann von den Salomonischen und zuletzt von den übrigen alphabetischen Glossen.

a) Die sogenannten Keronischen Glossen und ihre Sippe.

Das älteste umfaßende Lateinisch-Deutsche Glossar pflegt man dem St. Gallischen Mönche Kero, der um 750 gelebt hat, zuzuschreiben. Wir haben schon bei der Althochdeutschen Uebersetzung der Benedictiner Regel gesehen, wie schwankend unsere Nachrichten über diesen Kero sind. Demselben Kero legen nun die neueren St. Galler Bibliothekare, Pius Kolb und Ildefons von Arx, die Handschrift 911. bei, welche ein Lateinisch-Deutsches Glossar des 8ten Jahrhunderts enthält: Pius Kolb noch mit Bestimmtheit, Arx schon zweifelnd. Neuere Forschungen haben aber mit Sicherheit ergeben:

1) Das Glossar in der Handschrift 911. ist zwar von mehreren Händen geschrieben; unter allen diesen Händen findet sich aber die Hand nicht, welche die Althochdeutsche Benedictiner Regel in Cod. 916. geschrieben hat.

2) Der Dialekt des Glossars ist ein anderer als der der Benedictiner Regel.

Wüßte man nun, daß die Benedictiner Regel in Cod. 916. wirklich von Keros Hand herrührt, so wäre die Sache beinahe abgemacht. Aber bei dem Dunkel, das auch über dieser Handschrift ruht, bleibt der Hypothese immer noch ein weiter Spielraum. Wären nur die positiven Nachrichten über Kero und seine Werke beßer verbürgt, so könnte man ihm immerhin die Ehre laßen, daß er bei der Anlage oder doch bei der Fortbildung unsrer Glossensammlung betheiligt gewesen sei. Den verschiedenen Dialekt könnte man auf die Abschreiber schieben. So aber begnüge ich mich, diesem St. Galler Glossar

nur den Namen des Kero zu laßen, weil es einmal unter dieser Bezeichnung bekannt ist.

Die Keronischen Glossen sind so entstanden: Zu Grunde liegt ein Lateinisches Glossar zur Bibel. Diesem hat man die Althochdeutschen Wörter übergeschrieben.[84]) Das Original der Arbeit ist nicht mehr vorhanden. Wir besitzen aber drei sehr alte Abschriften davon. Allen dreien ist leicht anzumerken, daß sie kein Original sind und daß sie auf eine und dieselbe Grundlage zurückführen. Dennoch aber gehen sie an einzelnen Stellen so weit von einander ab, daß man den Schreibern oder den Verfaßern der Handschriften, die ihnen vorlagen, eine gewisse untergeordnete Selbstthätigkeit nicht absprechen kann. Die drei Handschriften sind folgende:

1) Cod. 7640. der Bibliothek zu Paris. 8tes Jahrhundert. (Pa.)

Gedruckt in Graffs Diut. I, 122—257.

Anfang: Incipiunt glosae ex novo et veteris testamenti.
Abrogans, humilis, aotmot.

Schluß: Infardum, za fardakenne.
nec. dicendum, ni zaquedanne.

Mit dem Buchstaben I. bricht die Handschrift ab.

2) Handschrift 911. zu St. Gallen. 8tes Jahrhundert. (Gl. K.)

Das s. g. Vocabularium Keronis. Gedruckt: Probe in Lachmanns spec. ling. Franc. 1825; vollständig bei Hattemer I. 131—218.

Anfang: Incipiunt closas ex uetere testamento.
Abrogans. dheomodi.
humilis. samft-moati..

---

84) S. Lachmann in Graffs Diut. I. 122.

Schluß: Zarda. irscopan.
alienatus. irfremidid.
Finit. closas.

Stimmt im Ganzen mit Cod. Paris. 7640. Daß die Deutschen Erklärungen nicht für jede der beiden Handschriften besonders angefertigt, sondern einer und derselben Quelle nachgeschrieben sind, hat Graff richtig bemerkt.[85]) Wenn er aber unmittelbar vorher sagt: „Die S. Galler und Pariser Glossensammlung stimmen, mit Ausnahme der Dialektverschiedenheiten und Schreib- oder Lesefehler, durchaus — mit einander überein", so habe ich das nicht bestätigt gefunden. Vielmehr gehen die St. Galler bisweilen von den Pariser Glossen ganz ab. So gibt z. B. die Pariser Handschrift elate durch prait (Diut. S. 130.), die St. Galler durch praitherze (Hattemer, S. 140.); die Pariser id est ad invicem durch daz ist ceim, die St. Galler durch daz ist undar mittem.[85b]) In solchen Fällen stimmen dann die St. Galler häufig mit den gleich anzuführenden Reichenauer Glossen. Ueberhaupt scheinen die St. Galler Schreiber verschiedene Handschriften vor sich gehabt zu haben, aus denen sie zusammentrugen.

3) Cod. 185. der Carlsruher Bibliothek. 8tes Jahrhundert. Aus Reichenau. (Ra.)

Gedruckt bei Graff, Diut. I. 128—279.

Anfang: Incipiunt glose ex nō et vet̄r.
Adseverat, kifrumit.

Schluß: Zarda, arscopan.
alienatus, arfremidit.

Die Uebersetzung weicht öfter selbständig von den Pariser und St. Galler Glossen ab.

85) Diutiska I. 123.

85b) Das zweite Beispiel bestimmt weder Schreib- noch Lesefehler.

Dasselbe Lateinische Glossar, auf das sich die Keronischen, die Pariser und die Reichenauer Glossen gründen, hat aber noch eine zweite Uebersetzung erfahren: die s. g. Glossae Hrabani Mauri. Auch von dieser Uebersetzung haben sich mehrere Handschriften erhalten.

1) Cod. 162. zu Wien. 9tes Jahrhundert.

Anfang: In nomine dei summi incipiunt
Glosas Hrab. Mauri
Inchoant. pikinnant
Congregationes. samanunga
Verborum. uuorto.
Ex nouo. fona deru niuuiun,
Et uetere. anti deru altun,
Testamento. euu. u. s. w.

Am Ende:
Expliciunt Glosas.

Gedruckt in Eccard. Francia Oriental. T. II. p. 950—976. Collationirt in Graffs Diut. III. 192—195. (R.)

2) Cod. 482. zu Wien. 9tes Jahrhundert. (Rx.) Bruchstück. Gedruckt in Graffs Diutiska II. 373. 374. Dann durch Hoffmann in Haupts Zeitschrift III. 381. 382.

3) Cod. E. 52. zu München. Aus St. Emmeran in Regensburg. Bruchstück aus dem Buchstaben I. 9tes Jahrhundert. Als übereinstimmend mit den Glossen Hrab. angeführt von Graff, Diut. I. 123. (X.)

Das Verhältnis der s. g. Hrabanischen Glossen zu den Keronischen ist noch nicht ganz aufgeklärt. Docen[86]) stellte die Ansicht auf, die Wiener Glossae Hrabani seien nur eine alphabetische Zusammenstellung der Tegernseer oder Monseer

86) Miscell. (1807.) I. 185.

Interlineargloffen.[87]) „Man hatte den Einfall, die sämmtlichen Worterklärungen (d. h. alle teutschen und zum Theil auch die lateinischen Glossen) von ihrer Aufeinanderfolge zu trennen und sie unter die Reihe des Alphabets zu vertheilen.“ Da Docen die Tegernseer Glossen für ein Werk des Hrabanus Maurus hielt, so kam ihm die Ueberschrift des Wiener Cod. 162.: — „Glosas Hrab. Mauri“ sehr gelegen. Dieser Ansicht folgte (1826.) auch noch Hoffmann in seinen Althochdeutschen Glossen.[88]) Allein noch in demselben Jahr machte J. Grimm[89]) darauf aufmerksam, daß die Wiener Hrabanischen Glossen nichts seien als ein hin und wieder veränderter Auszug aus den Keronischen (Cod. S. Gall. 911.). Das ist nun ganz unbestreitbar, was das Lateinische Original betrifft. Sind mithin die Angaben über das Alter der Pariser, Reichenauer und Keronischen Glossen sicher, so kann von einer Zusammenstellung der Wiener Glossen (Cod. 162.) aus einem fortlaufenden Commentar des Hrabanus keine Rede sein. Denn das Lateinische Original dieser s. g. Hrabanischen Glossen (Wiener Cod. 162.) muß schon alphabetisch geordnet vorhanden gewesen sein um die Zeit als Hrabanus Maurus geboren wurde (776.). Was nun aber die Althochdeutsche Uebersetzung dieses Lateinischen Glossars betrifft, so hat schon Graff[90]) bemerkt, daß die Wiener Handschrift (162.) von der Pariser, Reichenauer und St. Galler (911.) unabhängig ist. Das zeigt sich in einer großen Anzahl von Fällen. Oft begnügt sich die Wiener Handschrift mit der Lateinischen Erklärung, wo die Keronischen Glossen und ihre Sippe beide Lateinischen

87) S. o. S. 88 ff.
88) S. XI.
89) Gött. Gel. Anz. 1826. S. 1587.
90) Diutiska I. 124.

Wörter auch noch ins Deutsche übersetzen. Oft trifft sie auch den Sinn beßer. Will man also den Namen des Hrabanus Maurus durchaus für unsre Handschrift (Wiener 162.) in Anspruch nehmen, so bliebe noch die Auskunft, ihn von demselben Lateinischen Glossar, auf das sich die Keronischen Glossen gründen, eine neue verbeßerte Uebersetzung machen zu laßen.[91])

b) Die Salomonischen Glossen.

Ursprünglich ein durchweg Lateinisches alphabetisch geordnetes Wörterbuch zur Erklärung „Lateinischer Schriftsteller, sowohl der Kirchenväter als Römischer Classiker, z. B. des Cicero, Virgil.“[92]) Man schrieb es sonst Salomon III., Abtbischof von Konstanz († 920.) zu. Wahrscheinlicher aber hat es die St. Galler Mönche Iso († 871.), Notker Balbulus († 912.) und Tutilo († 912.) zu Verfaßern, und wurde nur im Auftrage des Bischofs Salomo ausgearbeitet. Der älteste Codex enthält noch gar nichts Deutsches. Erst nach und nach wurden auch Deutsche Erklärungen beigeschrieben. Diese Erklärungen sind zum Theil aus den Keronischen Glossen und ihrer Sippe entlehnt.[93]) Das Salomonische Wörterbuch blieb bis zum Ende des Mittelalters im Gebrauch. Die Deutschen Glossen wurden dann öfters so abgeschrieben wie man sie vorfand, und tragen deshalb häufig ein viel älteres Gepräge als die Handschrift, in der sie stehen. Später hat man dem ur-

91) Stückweise habe ich diese sämmtlichen Glossare miteinander verglichen, bin aber zu der Ueberzeugung gekommen, daß auch hier der Ursprung der rein Lateinischen Glossare mit in die Untersuchung gezogen werden muß. Das aber lag mir zu fern.

92) Graff in der Diut. III. 412. Auf Diut. III. 411—421, und Hoffmanns Althochdeutsche Glossen S. XX—XXVI. gründe ich meine Angaben.

93) Z. B. im Anfang: abba, vaterlich vater.

sprünglichen Werk noch ein zweites Glossar hinzugefügt. Für die Deutsche Sprachforschung sind die glossae Salomonis von ungleich geringerem Werth als die Keronischen Glossen und ihre Verwandten.

Handschriften der Glossae Salomonis (Sal. 1—6.)
10tes Jahrhundert.

1) Cod. 905. zu St. Gallen. 10tes Jahrhundert. Ohne Deutsche Glossen.

2) Cod. im Museum zu Prag, vom J. 1102.

3) Cod. aus Kloster Prüfling bei Regensburg, jetzt zu München, vom J. 1158.

4) Cod. aus Windberg, jetzt zu München. 12tes Jahrhundert. Enthält wie der Prüflinger Cod. (unser Nr. 3.) auch ein Griechisch-Lateinisches Glossar. Das Griechische ist mit Lateinischen Buchstaben geschrieben.

5) Cod. in München vom J. 1175. Aus Augsburg.

6) Cod. aus kl. Scheyren, vom J. 1241, jetzt in München.

7) Cod. 222. zu Einsiedeln. 12—13tes Jahrhundert.

8) Cod. aus Zwetl. Die Deutschen Glossen gedruckt in Gerberts iter alemannicum. Anh. 109—135. (Zw.)

9) Cod. 2276. zu Wien. 14—15tes Jahrhundert.

„Diese Wiener Handschrift, die vielleicht noch dem 15ten Jahrhundert angehört, enthält nur wenige Deutsche Wörter, einige in reiner Althochdeutscher Schreibung, weil sie der Abschreiber für Griechisch oder Lateinisch hielt, z. B. legerhuoba, andere in Schreibung des 14ten Jahrhunderts, z. B. celtir." Hoffmann, Wiener Handschriften S. 372.

10) Bruchstück zu München in Folio. 12tes Jahrhundert.

11) Cod. Bongarsianus. 10tes Jahrhundert. In der Stadtbibliothek zu Bern.[94])

12) Cod. Paris. Cf. Dufresne, Glossar. Praef. §. XLII.

13) Cod. zu Konstanz. Cf. Bibliotheca Gesnero-Frisio-Simleriana (Tiguri 1574. fol.) p. 741.

14) Cod. Weingart. 11tes Jahrhundert.

15) Cod. zu Ochsenhausen. 12tes Jahrhundert.

Dazu kommt noch ein inkunabler Druck in fol. s. l. et. a. Nach Hoffmann: Augsburg zwischen 1472 und 1474.

16) „Ueber das Vorhandensein einer Vaticanischen (Handschrift) läßt sich nur die Aeußerung Dufresnes anführen." Gloss. Praef. §. XLII. quod integrum in Bibl. Vaticana extare etiam didicimus." Hoffmann.

c) Anderweitige alphabetisch geordnete Glossen.

1) Glossae Lindenbrogianae. (L.)

„Ex manuscripto Lindenbrogii Codice Bibliothecae publicae Hamburgensis, Seculo X. exarato." Eccard. Franc. Orient. II. 991, woselbst p. 991—1002 diese Glössen gedruckt stehen. „Den Coder der Lindenbrogischen (Glossen) besitzt gegenwärtig (1826) Herr Etatsrath Cramer zu Kiel." J. Grimm in den Gött. Gel. Anz. 1826. S. 1589.

2) Glossarium B. des Junius. (Jb.)

Gedruckt in Nyerups Symbolae, col. 193—233. 9tes Jahrhundert.

---

94) Ueber Nr. 1—10. s. Graffs Diut. III. 413—415.; über Nr. 11—16. s. Hoffmanns Althochdeutsche Glossen S. XXI. XXII.

3) Glossarium C. des Junius. (Jo.) [95])

Gedruckt bei Nyerup col. 233—256. 9tes Jahrhundert.

4) Der Anhang zum Gloss. C. Junii.

Gedruckt bei Nyerup. col. 256—260. 9tes Jahrhundert.

5) Engelberger Glossen. (Eng.)

„Ein hinter Glossen zur Bibel stehendes, bis C. reichendes alphabetisches Glossar in Cod. Angelomont. I. $^4/_{11}$. 11tes Jahrhundert. Gedruckt durch W. Wackernagel in Haupts Zeitschrift III. S. 125. 126.

6) Reichenauer Glossen. (Rd.)

„Alphabetisches Glossar im Reichenauer Codex 86. zu Carlsruhe. 8—9tes Jahrhundert.“ Graff.

7) Reichenauer Glossen. (Re.)

Alphabetisches Glossar in demselben Codex, wie das vorhergehende.

8) Heinrici Summarium.

Das 11te [96]) Buch dieser später noch einmal zu erwähnenden Glossensammlung enthält alphabetisch geordnete Glossen. Gedruckt in Hoffmanns Sumerlaten, Wien 1834. 8. S. 1—20.

95) Nach Graff, Althochdeutscher Sprachschatz I. S. 1147, sind diese Glossen einer Handschrift der Homil. de vocat. gentium entnommen.

96) Sumerlaten S. VII. nennt Hoffmann das alphabetisch geordnete Buch von Heinrici Summarium mehrmals das neunte. Es ist aber in der That das 11te. Vgl. Sumerlaten S. 1. Graffs Diut. III. 260. und besonders Hoffmann, die Altdeutschen Handschriften zu Wien, S. 371.

Aus Cod. 2400. zu Wien. 12tes Jahrhundert. Außerdem gibt es davon noch zwei Handschriften zu München, Mon. nnd Mon. 2. bei Graff.

9) Glossae Florentinae.

Handschrift in der Laurentiana zu Florenz. 9—10tes Jahrhundert. Gedruckt in Eccard. Franc. Orient. II. 981—991. Bei Eccard erst von p. 986 an alphabetisch. Vgl. aber die Lindenbrogsche Abschrift in der Cotton. Bibl. nach Hoffmann, Althochdeutsche Glossen S. XXXV. XXXVI.

Derselbe Florentiner Coder muß noch mehrere Glossare enthalten haben. Bei Eccard p. 991 beginnt das Fragment eines neuen. Außerdem vgl. über die Lindenbrogsche Abschrift eines zweiten Glossars in der Cotton. Bibl. Hoffmann, Althochdeutsche Glossen, §. 73. Graff konnte den Coder, aus dem die Eccardschen Glossae Florentinae stammen, auf der Laurentiana nicht finden. S. Diut. II. 231.

10) Glossae Florentinae.

Cod. 5. plutei XVI. der Laurentiana zu Florenz. 11—12tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. II. 231 ff. „Die Lindenbrogischen Glossen scheinen mit den vorliegenden einen gemeinschaftlichen Urtext zu haben.“ Graff a. a. O.

11) Weißenauer Glossen.

Handschrift der Lobkowitzischen Bibl. zu Prag in 8. 11tes Jahrhundert, aus St. Peter in Augia minori (Weißenau, bei Ravensburg in Schwaben). Gedruckt durch Hoffmann in Haupts Zeitschrift III. 468—477.

12) Emmeramer Glossen. (Em. 29.)

Fragment aus St. Emmeran in Regensburg. 8—9tes Jahrhundert. Urschrift verloren. Abschrift in Sanftls Catalog der Emmeramer Handschriften (1809).

13) Emmeramer Glossen. (Em. 32.)

„Ein bis P. reichendes vocabul. in einem dem Herrn Professor Mone gehörigen Cod. Emmeram. 11tes Jahrhundert.“ Graff.

14) Münchner Glossen. (?)

„Non spernendam veterum glossarum copiam hausimus ex Lexico s. Dictionario Sec. XI. vel XII. ineuntis, foliorum XI in fol. Ad calcem reperiuntur Nomina avium, stirpium ac piscium.“ Docen, Miscellan. (1806.) I. 199. Vgl. Aretins Beiträge VII. 288.

15) Münchner Glossen. (?)

„Ueberaus viel Aehnlichkeit in Ansehung der äußeren Form hat mit diesem ein seitdem entdecktes lateinisches Glossarium in klein 4. unter dem Titel: „Incipiunt Glosae super Alphabetum. de A.“ Docen in Aretins Beiträgen VII. 288.

16) Stuttgarter Glossen.

Cod. phil. 4. Nr. 56. der Königl. öffentl. Bibl. zu Stuttgart. 12tes Jahrhundert. S. Graffs Diut. II. S. 71.

17) Wiener Glossen.

Cod. 804. zu Wien. 12tes Jahrhundert. Gedruckt in

Graffs Diut. III. 144—147. Beßer in Hoffmanns Sumerlaten S. 25—29.

18) Wiener Glossen.

Cod. 160. zu Wien. 12tes Jahrhundert. Nach J. Grimms Abschrift gedruckt in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen S. 61—63.

B) Nach den Gegenständen geordnete Lateinisch-Althochdeutsche Glossare.

Glossare, die nach den Gegenständen geordnet sind, haben sich in ziemlicher Anzahl erhalten. Sie sind verschiedener Art. Bald umfaßen sie den ganzen Umfang der hauptsächlichsten Begriffe, bald beschränken sie sich auf eine einzelne Klasse von Ausdrücken. Bisweilen schließen sie sich auch einem bestimmten Lateinischen Text an, und dann gehören sie eigentlich in die Klasse der Interlinearglossen. An der Spitze der Realglossare steht der s. g. Vocabularius Sancti Galli. Handschrift 913 zu St. Gallen; gehört dem 8ten Jahrhundert an und ist doch schon Abschrift eines noch älteren verloren gegangenen Coder. Wenn man demnach auch nicht mit den früheren St. Galler Mönchen eine Arbeit des Heil. Gallus selbst in diesem Glossar sehen will, so ist sie doch jedenfalls eins der ältesten Denkmähler der Hochdeutschen Sprache. Die Handschrift, in Duodez, enthält auf 206 Seiten außer unserm Glossar ein buntes Durcheinander von Lateinischen Abhandlungen, z. B. de geometria; de St. Hieronymo p. 115; de sancta cruce et ecclesia p. 117; de cyclo paschali p. 119; de aetatibus mundi p. 125; de horologio solari p. 126; de Adamo p. 127; de Christo p. 129 und p. 145; de horis diei p. 131;

alphabeti Hebraici explicatio p. 132; de animalibus p. 129; quando phlebotomizandum p. 147; quaestiones ex sancta scriptura p. 149 etc. Alles kurz beisammen. Jede Abhandlung immer nur wenige Seiten. Auf p. 139—145 schon Deutsche Wörter, Thiernamen aus Leviticus 11. Endlich p. 181—206 unser Vocabularius. Daß der Verfaßer aus Britannien kam, ergibt sich aus dem Zusatz: „Non fit in Britannia", den er bei Gelegenheit des Vogels porphyrio macht.

Das Glossar umfaßt die nothwendigsten Ausdrücke des bürgerlichen und sittlichen Lebens, und es ist nicht zu läugnen, daß es den Eindruck eines Handbüchleins macht, mit dessen Hilfe man sich die unentbehrlichsten Wörter der Deutschen Sprache aneignen wollte.

Gedruckt ist der Vocabul. S. Galli mehrmals worden. Eine Probe in Lachmanns Specim. ling. Franc. p. 1. In W. Wackernagels Altdeutschem Lesebuch Sp. 27. In Graffs Sprachschatz I. S. LXV ff. Bei Greith, Spicil. Vatic. S. 35 ff. Endlich bei Hattemer I. S. 11—14.

Die übrigen Althochdeutschen Realglossen stehen meist in näherem oder entfernterem Zusammenhang mit dem Werk des Isidorus Hispalensis: Etymologiarum libri XX. Dieß Werk war für das frühere Mittelalter eine Hauptfundgrube nicht nur der Lateinischen Sprachkenntnis, sondern auch des realen Wißens. Aber weil Isidors Etymologien für den bequemen Handgebrauch zu weitschichtig waren, so fieng man sehr früh an, sie in kürzere Auszüge zu bringen. Solche Auszüge liegen den meisten Althochdeutschen Realglossen zum Grunde. Das umfaßendste Werk der Art ist das Summarium Heinrici, das sich in mehreren Handschriften des 11ten und 12ten Jahrhunderts erhalten hat. Die Handschriften weichen theilweise in der Anordnung von einander ab. Die Etymologien des

Isidorus hatte der Verfaßer vor sich, wie er selbst in seinem Prologus sagt.[97]) Die Anordnung des Isidorus hat er nur zum Theil beibehalten. Doch schimmert sie überall durch. So wenn er z. B. im 2ten Buch den Abschnitt de portentis unmittelbar anreiht an den de aetate hominis; ganz wie Isid. Etymol. lib. XI. c. 2 und 3.

Handschriften:

1) Auf der Stadtbibliothek zu Trier, in 8. 12tes Jahrhundert. Gedruckt unter dem Titel Glossae Trevirenses in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen S. 1—19.

2) Cod. S. Blasianus. 12tes Jahrhundert. Gedruckt in Gerbert. iter. Alemann. Anh. 15—108.

3) Cod. 2400. zu Wien. 12tes Jahrhundert. Gedruckt in Graffs Diut. III. 237—266.

4) Handschrift zu München. Gedruckt in Graffs Diut. III. 237 ff.

5) Ueber die Handschriften, die nur das alphabetisch geordnete 11te Buch enthalten, s. o. S. 131 f.

Außerdem finden sich in sehr vielen Handschriften kleine Realglossare über einzelne Gegenstände, insbesondere über die Namen der Thiere und Pflanzen, der Winde, der Theile des menschlichen Körpers u. dgl. Ich muß aber die Zusammenstellung dieser Glossare einem andern überlaßen, da meine Quellen nicht hinreichen, um den betreffenden Abschnitt in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen in ähnlicher Weise zu vervollständigen, wie ich es bei den übrigen Glossen konnte. Ich verweise deshalb auf Hoffmanns Althochdeutsche Glossen S. XXIX ff. und auf dessen Sumerlaten, Wien, 1834. 8.[98])

---

97) In Hoffmanns Althochdeutschen Glossen S. 1.

98) Ich habe mir wohl Ergänzungen dazu aus Graff, Hattemer, Haupts Zeitschrift u. s. w. ausgezogen. Aber das Alles reicht nicht hin,

Ich verzeichne zum Schluß nur noch zwei allgemeine Glossensammlungen, deren Zusammenhang mit Isidors Etymologien jedenfalls nur ein entfernterer ist.

1) Die Casseler Glossen.

Handschrift zu Cassel. 8tes Jahrhundert. Stammt aus Bayern. Das Latein schon übergehend in Romanische Formen. Gedruckt in Ecoard. Franc. orient. I. 853—855.

2) Die Glossen der Herrad von Landsberg.

In Herrads († 1195.) Hortus deliciarum findet sich eine große Anzahl Deutscher Glossen. Handschrift zu Straßburg, geschrieben zwischen 1175 und 1195. „Weder die Schrift des Textes noch die der Glossen ist von Einer Hand; letztere sind wohl nicht von Herrad selbst, wenigstens nicht alle, wie die verschiedene Hand und die zweimalige Erklärung über dem Worte und am Rande zeigt.“ Graff Diut. III. 212. Die Glossen sind gedruckt in Engelhardts Herrad von Landsberg 178—200; berichtigt von Graff, Diut. III. 212—221.

---

um eine auch nur einigermaßen genügende Uebersicht zu gewinnen. Meinem Hauptzweck liegen diese Glossen am fernsten. Aber in anderer Beziehung wäre eine selbständige Bearbeitung des Gegenstandes sehr zu wünschen. Nur beiläufig, und eben deswegen in der Anmerkung, führe ich einige solche kleinere Glossensammlungen an, die ich für meine Arbeit benutzt habe: Cod. 1234. zu Wien; 9tes Jahrhundert; Glossen über Kirchengeräth; gedruckt Diut. III. 141. — Cod. 1761. zu Wien; Nomenclator; 10tes Jahrhundert; gedruckt nach J. Grimms Abschrift in Hoffmanns Althochdeutschen Glossen S. 57—59. Außerdem berühre ich noch wegen der berühmten Namen, die sich an sie knüpfen, die kleine Glossensammlung über die Theile des menschlichen Körpers: Hrabani Mauri Gloss. de partibus humani corporis, aufgezeichnet durch Walafrid Strabus in Hrabani Opp. VI. S. 331. 332.

Drittes Kapitel.

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Althochdeutschen Sprachdenkmähler.

1.

Ueberblicken wir das voranstehende Verzeichnis der Althochdeutschen Schriftwerke, so drängt sich uns die Frage auf, worin denn eigentlich der Werth dieser Bücher bestehen soll. Mit wenigen, an Umfang geringfügigen Ausnahmen sind es lauter Uebersetzungen aus dem Lateinischen. Wir besitzen die Originale und verstehen sie um ein gut Theil beßer, als die Althochdeutschen Uebersetzer. Der Inhalt dieser Uebersetzungen besagt uns also nicht das geringste Neue, das wir nicht anderswoher schon beßer wüßten. Dennoch wiederholen wir die Behauptung: die Althochdeutsche Litteratur steht, trotz ihres geringfügigen Gehaltes, keinem andern Zweige der Germanischen Sprachen an wißenschaftlicher Bedeutung nach.

2.

Der Werth der Althochdeutschen Sprachdenkmähler läßt sich von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus darthun. Der erste Gesichtspunkt, von dem aus den Althochdeutschen Quellen eine hohe Bedeutung zukommt, ist gegenwärtig allgemein an-

erkannt, es ist der rein grammatische. Die Forschungen Jakob Grimms haben gezeigt, wie einerseits nur mit Hilfe der vollen Althochdeutschen Flexionen die abgestumpften Formen der späteren Hochdeutschen Sprache zu verstehen sind, und wie andererseits das Althochdeutsche die Brücke bildet, durch welche unsere jetzige Sprache mit dem Gothischen und weiterhin mit den antiken Sprachen zusammenhängt.

3.

Der zweite Gesichtspunkt faßt die wenigen Reste selbständiger Althochdeutscher Poesie ins Auge. Der größte Werth kommt hier den kleinen alliterirenden Bruchstücken zu, die theils noch gänzlich dem Heidenthum angehören, theils auf der Grenze stehn zwischen Heidenthum und Christenthum. Indem man dann auch aus den rein christlichen Denkmählern die unvermerkt herübergenommenen Anklänge der heidnischen Zeit ausscheidet und das Ganze mit der reichen heidnischen Litteratur anderer Germanischer Stämme, namentlich des Nordischen, zusammenhält, gewinnt man eins der fruchtbarsten Ergebnisse für die Geschichte des Deutschen Geistes. Diese kleinen Althochdeutschen Bruchstücke bezeichnen nämlich die schmale, aber tiefe Stelle, durch die sich der Strom der alten Poesie in die neuere Zeit hinüberdrängt. Die Folgerungen, die sich hieraus ergeben, hat uns Jakob Grimms Deutsche Mythologie aufgeschloßen. Die Zukunft wird die mehr als antiquarische Bedeutung dieses Buches darthun. Hier aber müßen wir diesen Gesichtspunkt zur Seite liegen laßen, da uns unsere Aufgabe ganz andere Wege führt.

4.

Die Althochdeutsche Litteratur bietet nämlich noch eine

dritte Seite dar, die zwar schon oft berührt, deren weltgeschichtliche Wichtigkeit aber, wie mir scheint, noch nie genug hervorgehoben worden ist. Ich meine die Einwirkung, die gerade in der Althochdeutschen Periode das Christenthum auf unsere Sprache ausgeübt hat. Diese Einwirkung war sehr mannigfacher Art, theils mittelbar, theils unmittelbar. Zu den mittelbaren Einflüßen gehört z. B. die Verbreitung der Schreibkunst unter den Deutschen Stämmen, von der wir im ersten Kapitel gesprochen haben. Ferner ist dahin zu rechnen die Wirkung, welche die nähere Berührung mit der Lateinischen Sprache auf einzelne Theile unsrer Grammatik gehabt hat. Aber alle diese Einflüße haften an der Einführung des Christenthums gewissermaßen nur zufällig. Das Christenthum hat aber auch eine großartige unmittelbare Einwirkung auf die Hochdeutsche Sprache gehabt, nämlich die Einwirkung auf den Deutschen Wortschatz. Um sich den Umfang und die Bedeutung dieses Einflußes zu vergegenwärtigen, braucht man nur einen Augenblick darüber nachzudenken, wie viele von den Begriffen, die wir jetzt als unser eigenstes Eigenthum betrachten, ihre Wurzel im Christenthum haben. Mancher könnte vielleicht versucht sein, zu glauben, die Grundbegriffe der christlichen Religion seien erst durch die Reformation so tief in unser Volk eingedrungen, daß sie eine wesentliche Umgestaltung unseres Sprachschatzes hervorgerufen haben. Aber eine solche Ansicht der Sache würde aller Geschichte widersprechen. Zur Zeit der Reformation waren vielmehr die Grundbegriffe des Christenthums schon seit mehr als einem halben Jahrtausend so innig mit dem übrigen Sprachschatz des Deutschen Volkes verwachsen, daß niemand mehr eine Ahnung hatte von der gewaltigen Umgestaltung, die mit der Deutschen Sprache vorgegangen sein mußte, um ihr diesen christlichen Charakter auf-

zudrücken. Wörter wie Glaube, Buße, Taufe waren dem Deutschen Munde so geläufig, wie Vater, Mutter und Schwester. Niemand dachte mehr daran, daß es eine Zeit gegeben habe, in der zwar Vater, Mutter und Schwester schon eben das bedeuteten, was sie heute noch bedeuten, in der aber die Wörter Glaube, Buße und Taufe in der gegenwärtigen Bedeutung völlig unbekannt waren. So gänzlich war die Deutsche Sprache von christlichen Einflüßen durchdrungen, daß alle Erinnerung an einen früheren anderen Zustand längst erloschen war. Erst die neuste Deutsche Alterthumsforschung hat uns die Tiefen des Germanischen Heidenthums aufgeschloßen. Je mehr wir aber die schwankenden Vorstellungen von einem schalen Theismus der alten Deutschen aufgegeben haben, je mehr wir einsehen lernen, daß unsere Väter allerdings dieselbe Bahn einer reichgestaltigen polytheistischen Religion eingeschlagen hatten, wie vor ihnen die Inder und Griechen: um so mehr staunen wir über die gewaltige Umgestaltung aller Gedanken und Begriffe, wenn wir die Deutschen schon zur Zeit der ersten Hohenstaufen in ihrem religiösen Glauben so durch und durch christlich finden, als hätten sie vom Ursprung ihres Volkes an nie eine andere Religion gekannt. Ich bitte, dieß nicht so miszuverstehen, als wollte ich behaupten, alle Spuren, ja alle Folgen des alten Heidenthums seien in der Hohenstaufischen Zeit vertilgt gewesen. Eine solche Behauptung würde man aus Grimms Mythologie leicht widerlegen können, und wahrscheinlich schlägt keiner meiner Leser die unbewußte Fortwirkung des Altdeutschen Heidenthums so hoch an, wie ich. Aber gerade daß Grimm die Spuren dessen, was sich in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Heidenthum bringen läßt, mit staunenswerther Gelehrsamkeit zusammen-

suchen muß, daß er die ganze Kraft seiner unerschöpflichen Combinationsgabe nöthig hat, um uns nur annäherungsweise eine Ahnung von dem zu geben, was noch im 4ten Jahrhundert in allen Deutschen Gemüthern lebte, in allen Hainen thatsächlich gepredigt wurde: ist denn das Alles nicht gerade der schlagendste Beweis von der unglaublichen Umgestaltung, die das Deutsche Fühlen und Denken im Beginn des Mittelalters erfuhr? Nirgends aber finden sich die positiven Beweise dieser Umgestaltung unumstößlicher dargelegt, als in der Sprache des Deutschen Volkes. Denn nichts bezeugt den Sieg einer Weltanschauung so sicher, als wenn es ihr gelingt, die Sprache des gesammten Volkes zu durchdringen.

Fragen wir nun, in welcher Zeit das Christenthum sich in der angegebenen Weise die Deutsche Sprache unterworfen habe, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Es ist geschehen im 7ten bis 11ten Jahrhundert, und das Erzeugnis dieser Unterwerfung ist die Althochdeutsche Sprache, wie sie in den Denkmählern jener Jahrhunderte vorliegt.

5.

Das also wird die Aufgabe dieses Buches sein, die Einwirkung des Christenthums auf die Althochdeutsche Sprache als eine große weltgeschichtliche Thatsache in ihrer Entstehung und Vollendung nachzuweisen.

Die neuere Sprachforschung hat bisher vorzugsweise die selbständige, von äußeren Einflüßen unabhängige Entwicklung der Sprache in ihre Pflege genommen, wie sie sich aus dem Geist des einzelnen Volkes hervorbildet. Jede Einwirkung fremder Elemente erscheint von diesem Standpunkt aus als eine unangenehme Störung der ursprünglichen Reinheit. Je freier sich eine Sprache von solchen Störungen zeigt, je mehr

es ihr gelungen ist, nicht nur ihre physische, sondern auch ihre geistige Seite von innen heraus durch ihre eignen Mittel zu einem hohen Grad von Vollendung auszubilden: um so mehr wird sie den tieferen Sprachforscher anziehen. Als ein Musterbild einer solchen Sprache und der in ihr niedergelegten Litteratur steht für alle Zeiten die Griechische da. Denn hat das Griechische Wesen auch mehr fremde Einflüße erfahren, als einer unsrer größten Philologen zugeben wollte, so glänzt es doch in wunderbarer Reinheit und Selbständigkeit, wenn man es mit irgend einer neueren weltgeschichtlichen Sprache vergleicht.

In den Sprachen des neueren Europa, unter denen auch die reinsten von der ungetrübten Ursprünglichkeit der Griechischen weit entfernt sind, faßte man hauptsächlich auch wieder dieselbe volksthümlich unabhängige Seite ins Auge, deren kräftige Entfaltung man am Griechischen bewunderte. Ohne Zweifel hat man sehr recht gethan, diesen Weg einzuschlagen. Denn nur so konnte man dem geheimnisvollen Walten des Sprachgeistes auf die Spur kommen. Das Volksthümliche, lebendig Schöpferische bleibt überall die Hauptsache. Aus dieser Gesinnung ist Grimms Deutsche Grammatik und Wilhelm von Humboldts Werk über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues hervorgegangen. Wer die Betrachtungsweise, die in Grimms und Humboldts Werken herrscht, in sich aufgenommen hat, der wird sich schwer entschließen, nicht seine ganze, ungetheilte Kraft der Verfolgung desselben Zieles zuzuwenden. Auch meine Neigung zieht mich nach dieser Seite. Für jetzt aber haben mich meine Studien immer von neuem dahin gedrängt, gerade die scheinbaren Störungen des Volksthümlichen von ihrer positiven Seite aufzufassen. Eine unbefangene Betrachtung der Sache wird die tiefere Erkenntnis des

Volksthümlichen nicht weniger fördern, als sie den unermeßlichen Segen herausstellt, den uns das eingedrungene Fremde gebracht hat.

Unter allen Einwirkungen, die das Deutsche Volk von außen erfahren hat, ist ohne allen Widerstreit die großartigste und durchgreifendste die vom Christenthum ausgegangene. Faßen wir die Sache auch nur vom weltlichen Gesichtspunkt auf, so erkennen wir im Christenthum einerseits das bindende Glied, das den Deutschen Stamm mit den großen Culturvölkern des Alterthums verknüpft, und andrerseits die Macht, durch deren Einfluß sich die Völker als Glieder einer und derselben Menschheit haben anerkennen lernen. Dringen wir aber tiefer ein und nehmen die Sache von ihrer ewigen, religiösen Seite, so finden wir die Meinungen zwar sehr getheilt über die richtige Auffaßung der christlichen Lehre. Wer aber den Segen, den das Christenthum den Europäischen Völkern gebracht hat, überhaupt läugnen wollte, der würde gottlob auf Widerspruch von allen Seiten stoßen.

6.

Ich werde nun die Umgestaltung des Hochdeutschen Volkes durch das Christenthum, wie sie sich in seine Sprache eingedrückt hat, in dieser Weise darlegen. Im nächstfolgenden zweiten Buch spreche ich zuerst von der Bekehrung der Hochdeutschen Stämme und schildere dann die Art und Weise, wie sich in der ersten Hälfte des Mittelalters der christliche Glaube immer mehr in den Gemüthern des Deutschen Volkes festgesetzt hat. Ich werde hier vorzüglich die Stellung des Klerus zum Volke, so wie die Einrichtungen ins Auge zu faßen haben, durch die das Lateinische Christenthum in die Deutsche Gemeinde eindrang. In diesem Buch besonders

wird die nähere Würdigung der Althochdeutschen Sprachdenkmähler, die sich uns erhalten haben, ihre Stelle finden. Endlich im dritten Buch gebe ich eine Uebersicht über den Theil des Althochdeutschen Wortschatzes, dem das Christenthum sein Gepräge aufgedrückt hat.

Habe ich so die Einwirkung des Christenthums auf die Sprache unserer Vorfahren im Allgemeinen und im Einzelnen nachgewiesen, so werde ich das Ganze mit einigen vorwärts und rückwärts blickenden Betrachtungen über unsre Ergebnisse schließen.

Zweites Buch.

Geschichtliche Darstellung, auf welche Art sich das Christenthum der Althochdeutschen Sprache bemächtigt hat.

10*

Erstes Kapitel.

Die sprachliche Grundlage des Christenthums und die Deutsche Gemeinde.

1. Das Christenthum völkerverbindend, die früheren Religionen völkerscheidend.

Das Christenthum hatte die Bestimmung, die Religion aller Völker zu werden. Dadurch unterschied es sich wesentlich sowohl von den heidnischen Volksreligionen als vom Judenthum. Bevor das Christenthum in die Welt eintrat, bildete die Religion eine der Eigenthümlichkeiten, durch die sich die Völker von einander unterschieden. Ebenso wie jedes Volk seine bestimmte Sprache redete, so hatte es auch seine eigene Religion. Davon machte das Judenthum nur insofern eine Ausnahme als es den Keim der künftigen Weltreligion in sich trug. Aber abgesehn von dieser prophetischen Seite schloß die alttestamentliche Religion das jüdische Volk von allen übrigen Völkern so streng ab wie nur irgend eine Art des Heidenthums. So lebten die Völker durch die Religion fast nicht weniger getrennt als durch die Sprache. Und wenn nun auch einzelne Kulte sich über die Grenzen des Volkes verbreiten, dem sie ihre Entstehung verdanken: so ist doch nicht entfernt davon

die Rede, daß das Volk, das den neuen Kultus bei sich aufnimmt, deshalb die väterlichen Götter abschwören solle. Im Gegentheil, das Neue muß sich, so gut es gehen will, in den Kreiß des schon Vorhandenen fügen.[1])

2. Der sprachliche Zustand der alten Welt beim Eintritt des Christenthums.

Durch diese Scheidung der Religionen trat auch für die wechselseitige Einwirkung, welche die Sprachen auf einander übten, ein anderes Verhältnis ein als in der neueren Zeit. Theils nämlich schloßen sich die Völker ganz gegen einander ab, theils lernten sie zwar fremde Sprachen, aber nicht aus religiösen Gründen.[2]) Die Griechen kannten bis in die spätere Zeit hinein den Gebrauch fremder Sprachen nur zu praktischen Zwecken.[3]) Ihre geistige Bildung erwuchs ganz und gar auf einheimischem Boden. Um so bedeutender war die Wirkung, die seit Alexander dem Großen die Sprache und Bildung der Griechen auf die übrigen Völker ausübte. Nicht nur die Griechischen Königshäuser, die sich in das Reich Alexanders des Großen theilten, verbreiteten Griechische Kultur über Asien und Afrika, sondern auch die Barbarenfürsten strebten nach Griechischer Bildung. So schrieb der Armenische König Artabazes Griechische Reden und Tragödien. Zur

1) Ich spreche hier überall nur von den Völkern, an deren Schicksal sich zunächst die Entwicklung der Europäischen Bildung knüpft.

2) Ueber das Verhältnis aus der Fremde eingeführter Kulte zur fremden Sprache vgl. Dirksen, Civilistische Abhandlungen. Thl. I. Berlin 1820. S. 32.

3) Vgl. hierüber und über das Folgende: De studiis, quae veteres ad aliarum gentium contulerint linguas, scripsit Jh. Fr. Cramer. Sundiae 1844.

Feier seines Triumphs über den Römischen Feldherrn Crassus ließ derselbe Monarch Verse aus den Bakchen des Euripides deklamiren.[4]) Auf diese Art wurde die Griechische Sprache dem ganzen vorderen Asien geläufig. Nicht minder aber verbreitete sich die Hellenische Bildung im Westen. Die Römer, durch ihre ganze Stellung auf die Erlernung fremder Sprachen hingewiesen, betrieben schon seit ältester Zeit das Studium des Tuskischen.[5]) In denselben Jahrhunderten aber, in denen sich die Hellenische Kultur den Orient unterwarf, wurden Griechische Sprache und Griechische Bildung auch bei den Römern einheimisch. Schon im Jahr 281 vor Christi Geburt sprach Lucius Posthumius als Römischer Gesandter Griechisch.[6]) Seit der Zeit des dritten Punischen Krieges wurde das Griechische mehr und mehr allgemeines Bildungsmittel der Römischen Jugend.[7]) Aber trotz dieser durchgreifenden Einwirkung des Griechischen wußten dennoch die Römer dem Fremden gegenüber eine ganz andere Stellung zu behaupten als die meisten Völker des vorderen Asiens. Während diese sich der Griechischen Bildung unbedingt unterwarfen und wenigstens im litterarischen Verkehr ihre angestammte Sprache großentheils gegen die Griechische vertauschten: widersetzten sich die Römer der Uebermacht des Fremden. Sie hielten die Würde ihrer Sprache aufrecht, indem sie ihr den Gebrauch in öffentlichen Geschäften gesetzlich sicherten. Selbst die Griechen mußten, wenn sie mit Römern verhandelten, ihren Vortrag

---

4) (Appiani) Parthica Tom. III. p. 68. ed. Schweigh.

5) Vgl. hierüber und über das Weitere Dirksens gelehrte Abhandlung a. a. O.

6) Vgl. Niebuhrs Röm. Gesch. Bd. III. S. 364—366.

7) Liv. IX. c. 36.; Horat. ad Pison. 268. 269. Weitere Belege s. bei Cramer, l. l. p. 26.

durch einen Interpres ins Lateinische übersetzen laßen.[8] Daher tritt nun auch die Litteratur der Römer zur Griechischen in ein anderes Verhältnis als die Litteratur der Vorderasiaten. Die Römische Sprache hat gerade in der Zeit des größten Griechischen Einflußes Werke hervorgebracht, mit denen sich die gleichzeitigen Griechen nicht entfernt meßen können. Denn wer möchte die Geschichtschreibung des Plutarch neben Tacitus nennen?

So hatten sich um die Zeit von Christi Auftreten zwei Sprachen, die Griechische und die Römische, in den Ländern um das Mittelmeer aller höheren Thätigkeiten bemächtigt. Im Orient überwog weit das Griechische, im Occident das Lateinische. In der gelehrten Welt herrschte das Griechische, im Staat das Römische. Die Römer unterwarfen sich freiwillig der überlegenen Feinheit des Griechischen, die Griechen nothgedrungen dem politischen Uebergewicht des Römischen. Doch schien mit der bürgerlichen Erschlaffung des Römischen Volkes auch der Widerstand gegen das Eindringen des Griechischen in öffentliche Geschäfte nachlaßen zu wollen.[9] Diese Verbreitung zweier Sprachen über die verschiedenartigsten Völker trug nicht wenig dazu bei, dem Christenthum den Weg zu bahnen. Nicht nur, wie schon öfter bemerkt worden ist, weil die Verkündiger des Christenthums nun mit der einzigen Griechischen Sprache einen großen Theil der bewohnten Erde durchwandern konnten: sondern noch mehr, weil die nationale Abschließung der Völker dadurch gebrochen war.

---

8) Valer. Max. II. c. 2. §. 2. Die Einschränkungen, denen dieser Gebrauch, zumal in der Kaiserzeit, unterworfen war, werden weiter unten noch zur Sprache kommen.

9) Cramer, l. l. p. 24. Dirksen S. 70 ff.

3. Die Sprache des Israelitischen Volkes zur Zeit Christi und der Apostel.

Das war im Römischen Reiche das Verhältnis der Hauptsprachen in der Zeit, als das Christenthum in die Welt eintrat.

Untersuchen wir nun, in welcher Weise sich das Christenthum dieses seiner universellen Bestimmung so sehr entsprechenden Sprachzustandes bediente. In Palästina selbst wurden in der Zeit, in welcher das Christenthum seinen Ursprung nahm, sehr verschiedene Sprachen gesprochen. Die eigentliche Stammsprache des Israelitischen Volkes war bekanntlich das Hebräische, die Sprache des Alten Testaments. Allein zur Zeit Christi war das Hebräische schon längst nicht mehr die Mundart des Jüdischen Volkes. An seine Stelle war vielmehr für den Verkehr des gewöhnlichen Lebens ein anderer Semitischer Dialekt, das Aramäische, getreten.[10]) Gesprochen wurde das Hebräische nur noch von den Gelehrten, einigermaßen verstanden aber auch von dem übrigen Volk. Zahlreiche Schulen sorgten dafür, die Kenntnis des Hebräischen nicht aussterben zu laßen, und das Vorlesen Alttestamentlicher Abschnitte in den Synagogen erhielt die alten Töne im Gedächtnis des Volks. Die nahe Verwandtschaft zwischen dem Aramäischen und Hebräischen erleichterte überdieß dem Syrischen Israeliten nicht wenig das Verständnis seiner alten heiligen Sprache. Nichtsdestoweniger gelangen die Versuche, das Hebräische als Volkssprache wieder herzustellen, nicht. Es

10) Ewald, ausführliches Lehrbuch der Hebr. Sprache. 5te Ausg. 1844. S. 22. — Scholz, Einleitung in die h. Schriften. Köln 1845. Thl. I. S. 41 ff.

blieb vielmehr auf den Gottesdienst und die Gelehrsamkeit beschränkt.

Neben den beiden Semitischen Sprachen, dem Hebräischen und Aramäischen, hatte nun aber seit den Zügen Alexanders des Großen auch in Palästina das Griechische mehr und mehr Wurzel gefaßt. [11] Auf der Gränze der beiden großen Griechischen Reiche Syrien und Aegypten gelegen, hatte Palästina von beiden Seiten Hellenische Zuflüße erhalten. Seleuciden und Ptolemäer rißen sich um den Besitz des Landes und beide suchten das befreundete Griechische Element zu verstärken. Eine große Anzahl Griechischer Colonien wurde diesseits und jenseits des Jordans gegründet. Altberühmte Semitische Städte, wie Joppe und Askalon, änderten ihre Sprache und wurden überwiegend Griechisch. Als endlich in dem Jahrhundert vor Christi Geburt Syrien den Römern unterworfen wurde, breitete sich das Griechische Element nur immer mächtiger aus. Denn die Römer selbst waren in jener Zeit mit Griechischer Bildung seit langem innig vertraut, das strenge Festhalten der Lateinischen Sprache im öffentlichen Gebrauch fieng an, nachzulaßen, und so blieb namentlich im hellenisirten Orient die Römische Sprache in enge Gränzen eingeschloßen. Im Verkehr mit den Eingebornen bedienten sich vielmehr auch die Römischen Behörden vorzugsweise der Griechischen Sprache. So mußte das Griechische dem Aramäischen immer mehr Boden abgewinnen. Gelang es ihm auch nicht, das Semitische ganz zu verdrängen, so war es doch zur Zeit des Apostels Paulus so weit gekommen, daß der bei weitem größere Theil der Syrischen Israeliten das Griechische verstand

11) Hug, Einleitung in die Schriften des Neuen-Testaments. 3te Aufl. 1826. Thl. II. S. 30 ff.

und sehr viele, bis in die untersten Volksklassen hinab, sich neben dem Aramäischen auch des Griechischen als einer zweiten Muttersprache bedienten.[12])

Der Hellenische Dialekt, der sich auf diese Weise im Palästinensischen Lande als eine zweite Volkssprache bildete, war aber sehr weit verschieden von der Sprache, in der die klassische Litteratur der Griechen niedergelegt ist. Man nennt diesen Asiatisch-Griechischen Dialekt den Hellenistischen. Als seine Grundlage kann man die gemeinsame Schriftsprache aller Griechen, die sich seit Alexander dem Großen und Aristoteles bildete, ansehen. Aber obschon von der gemeinen Schriftsprache hauptsächlich ausgegangen, hat sich das Hellenistische der Juden nach Form und Inhalt doch sehr weit davon entfernt. Die Semitische Muttersprache der Israeliten äußerte nämlich auch auf ihren Griechischen Dialekt eine bedeutende Einwirkung, und so entstand eine Sprache, die ein Zeitgenoße des Platon vielfach gar nicht verstanden haben würde.[13])

4. Die Sprache des Neuen Testaments.

Das ist die Sprache, in der die heiligen Urkunden der christlichen Religion abgefaßt sind.[14]) Daß sich das Christenthum der Hellenistischen Sprache zur ursprünglichsten Faßung seiner Offenbarungen bediente, ist in mehr als einem Betracht

12) Vgl. außer Hug a. a. O.: Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms. 5te Ausg. Lpz. 1844. S. 41.

13) Noch etwas stärker ausgedrückt von Winer a. a. O. S. 32.

14) Die Hypothese von dem Hebräischen Urevangelium, aus dem Matthäus und Markus übersetzt haben sollen, bleibt hier billig unberücksichtigt. Denn erstens vereinigen sich in neuerer Zeit die gewichtigsten

höchst merkwürdig. Eigentlich religiöse Sprache der Israeliten war damals immer noch das Hebräische. Dadurch daß das Christenthum das Hebräische bei Seite ließ und sich dem Griechischen zuwandte, streifte es gleich von vorn herein auch äußerlich das beschränkt Nationelle ab und erklärte seinen Beruf zur Weltreligion. Nichtsdestoweniger aber darf man aus dem Aufgeben der Alttestamentlichen Sprache eben so wenig auf eine völlige Lostrennung vom Alten Testament schließen, wie man dieß in der Entwicklung der Lehre nicht thun darf. Die Sprache des Neuen Testaments ist vielmehr aufs engste verknüpft mit der des Alten. Obschon Griechisch, wurzelt sie doch in den wesentlichsten Beziehungen durchaus in dem Hebräischen des Alten Testaments, nicht in dem Hellenischen der Griechischen Klassiker. Die Einwirkung der Semitischen Dialekte auf den syntaktischen Bau der Neutestamentlichen Sprache will ich hier nur beiläufig erwähnen, ebenso die Entlehnungen aus dem Aramäischen Volksdialekt der damaligen Juden. Beider Wichtigkeit tritt völlig in den Hintergrund gegen den Einfluß, den die Hebräische Sprache auf die religiöse Ausdrucksweise des Neuen Testaments geäußert hat. Hier schließen sich die Apostel und Evangelisten ganz an den Sprachgebrauch des Alten Testaments an. „Die religiösen Ausdrücke", sagt einer der ersten Kenner des neutestamentlichen Idioms,[15] „mußten sie beizubehalten dadurch bewogen werden, daß dieselben mit den religiösen Begriffen selbst gleichsam schon ganz verwachsen waren, und weil das Christenthum sich zunächst

---

Stimmen gegen eine solche Annahme; und zweitens, wenn auch der Hebräische Ursprung des Markus und Matthäus nachgewiesen würde, so bliebe doch der bei weitem größere und wichtigere Theil des Neuen Testaments ursprünglich Griechisch.

15) Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms. S. 40.

an das Judenthum anknüpfen sollte, auch bot das Griechische, wie es vorlag, in der That keine Bezeichnungen der tiefen religiösen Erscheinungen, welche das apostolische Christenthum verkündigte, dar." In der Bezeichnung der eigentlich Alttestamentlichen Begriffe konnten die Apostel dem Vorgang der Griechischen Uebersetzung des Alten Testaments folgen, die im 3ten Jahrhundert vor Christo zu Alexandria entstanden und unter dem Namen der Septuaginta bekannt ist.[16]) Aber auch die Bezeichnung der eigenthümlich christlichen Begriffe entwickelt sich aus dem schon vorhandenen Hebräischen Sprachgebrauch. Die Ausdrücke selbst finden sich meist schon im Alten Testament oder bei den Rabbinen.[17]) Das Christenthum aber verwendet sie zu seinen Zwecken und haucht ihnen einen neuen Geist ein. „Aus den griechischen Autoren solche Ausdrücke der christlich apostolischen Terminologie erläutern zu wollen," sagt der oben genannte Kenner, „ist in hohem Grade ungereimt."[18])

So sehen wir also das Christenthum gleich bei seiner Entstehung aus der einen Sprache heraus und in die andere hineinwachsen. Ohne Zweifel hat dieß Verpflanzen der ursprünglich Hebräischen Anschauungen in das Griechische Element die Entbindung neuer Begriffe nicht wenig erleichtert. Die neue Anschauung verband sich leichter mit dem Griechischen Wort als mit dem streng umschriebenen Hebräischen. Fragen wir aber nach dem sprachlichen Stammbaum der christlichen Ausdrücke, so führt uns ihr geistiger Gehalt fast überall auf das Hebräische zurück.

---

16) Vgl. Josias Thiersch, de Pentateuchi versione Alexandrina, Erlang. 1840; und Winer a. a. O. S. 37.

17) Winer a. a. O. S. 41. und 42.

18) Winer a. a. O. S. 41. Anm.

5. Die Uebersetzung des Christenthums in die Lateinische Sprache.

Vom Griechischen giengen die christlichen Begriffe zunächst in das Lateinische über. Denn wie im Osten das Griechische, so war im Westen das Lateinische Gesammtsprache des Römischen Reiches. Die alten Landessprachen bestanden zwar zum Theil noch fort, wie z. B. in Gallien das Keltische; daneben aber verstand der größte Theil des Volkes, auch außerhalb Italiens, das Lateinische. Das Latein konnte demnach für den Westen des Römischen Reiches in der Ausbreitung des Christenthums eine ähnliche Rolle übernehmen, wie das Griechische im Osten. Es kam nun aber Alles darauf an, daß die christlichen Anschauungen auch in der neuen Sprache ihre alte Reinheit bewahrten.

Wann und wo man angefangen habe, die schriftlichen Urkunden des Christenthums ins Lateinische zu übertragen, ist eine viel bestrittene Frage. Für unsern Zweck hat die Entscheidung dieser Frage keine so große Wichtigkeit wie in mancher andern Hinsicht. Denn wir müßen ohnehin davon ausgehen, daß die ersten Versuche, das Christenthum in die Lateinische Sprache zu kleiden, sich nicht an die schriftliche Uebersetzung der Neutestamentlichen Bücher knüpfte. Es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß man gleich beim ersten Bekanntwerden der christlichen Lehre im Westen des Römischen Reiches das Bedürfnis fühlte, dieselbe auch in Lateinischer Sprache zu verkündigen. Denn wenn auch die Reichen und Gebildeten in diesen Provinzen des Griechischen kundig waren, so war doch der Masse des Volkes nur mit Hilfe der Lateinischen Sprache nahe zu kommen. Die ersten, welche die

christlichen Wahrheiten Lateinisch wiederzugeben suchten, waren mithin nicht gelehrte Kenner des Griechischen, sondern Männer, die beider Sprachen kundig, das, was sie Griechisch vernommen, nun auch denen mittheilen wollten, die nur das Lateinische verstanden. Auf ähnlichem Wege bildeten sich die ersten Uebersetzungen der schriftlichen Urkunden. „In den ersten Zeiten des Glaubens," sagt der Heil. Augustin,[19] „wagte jeder, der sich auch nur einige Kenntnis beider Sprachen zutraute, sich ans Uebersetzen, wie ihm gerade eine Griechische Handschrift in die Hände kam." So entstanden nach und nach sehr mannigfache Uebertragungen des Neuen Testaments. Diesem Schwanken machte gegen den Schluß des 4ten Jahrhunderts die Arbeit des Heil. Hieronymus ein Ende. Er stellte aus den verschiedenen Uebersetzungen mit Hinzuziehung des Griechischen Originales einen neuen Lateinischen Text her. Auf gleiche Weise lieferte er eine neue Uebertragung des Alten Testaments, bei der er auf den Hebräischen Grundtext zurückgieng.[20] So wurde Hieronymus einer der größten Vermittler zwischen Orient und Occident. Denn seine Arbeit ist, unter dem Namen der Vulgata, bis auf den heutigen Tag die autorisirte Bibel der Römisch katholischen Christenheit.[21]

Wie durch Hieronymus die Uebertragung der christlichen Urschriften für die Lateinische Kirche thatsächlich zum Abschluße kam, so erreichte die Theologie des Lateinischen Westens in dem Zeitgenoßen des Hieronymus, in Augustin ihren Gipfelpunkt. Des Hebräischen unkundig und mit dem Griechischen nicht eben tief vertraut,[22] bildete Augustin den Gegensatz zu

---

19) De doctrina christiana L. II. c. 11. (16.)

20) Hug, Einleitung, Bd. I. S. 471.

21) Hug a. a. O. I. S. 492.

22) Confess. I. 14.

dem sprachgelehrten Hieronymus.[23] Nichtsdestoweniger haben beide unbewußt auf ein und dasselbe Ergebnis hingewirkt. Augustin, als der größte Lehrer der Christenheit seit den Zeiten der Apostel, errang durch seine Schriften der Lateinischen Faßung der christlichen Lehre eine selbständige Würde. Die Bibelübersetzung des Hieronymus aber trug durch ihre Vortrefflichkeit[24] nicht wenig dazu bei, den nachfolgenden Geschlechtern das Zurückgehen auf den Grundtext minder nothwendig erscheinen zu laßen. So bilden diese beiden Männer die Grundpfeiler des Lateinischen Christenthums.

6. Die Einwirkung des Christenthums auf die Lateinische Sprache.

Gleich von der ersten Begegnung an mußte das Christenthum auf das Latein der Kreiße einwirken, denen es bekannt wurde. In demselben Maß nun, in welchem die ursprüngliche schöpferische Kraft des Römischen Volkes abstarb, wuchs die Einwirkung des Christenthums auf die Lateinische Sprache. Schon im Anfang des 3ten Jahrhunderts erhält das christliche Latein an Tertullian[25] einen Vertreter, dem kaum ein Heidnischer Schriftsteller jener Zeit ebenbürtig ist. Endlich in Augustinus und Hieronymus hat das Christenthum die Lateinische Litteratur völlig durchdrungen. Noch aber lebte das Gefühl einerseits, daß man sich von dem Latein der altklassischen Zeit weit entfernt habe, andrerseits, daß die Quelle

---

23) Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte. Thl. XI. S. 135 f.

24) Man braucht die philologischen Mängel der Vulgata nicht in Schutz zu nehmen. Sie bleibt bei allen gelehrten Schwächen dennoch ein erstaunliches Werk.

25) Vgl. Gieseler, Kirchengeschichte I. S 251.

dieser neu entstandenen Ausdrucksweise in den Hebräischen und Griechischen Grundtexten der Heil. Schrift zu suchen sei. Beides spricht Augustin in seiner Schrift von der christlichen Lehre klar aus.[26]) Obwohl selbst in Sprachen nicht gelehrt, empfiehlt er doch zum gründlicheren Schriftverständnis die Erlernung des Hebräischen und Griechischen. Und obschon er Barbarismen und Solöcismen sehr gering anschlägt, wo es sich um das Heil der Seele handelt, ist er doch der Meinung, man solle sich bei der Uebertragung der Heil. Schrift möglichst an den hergebrachten Sprachgebrauch halten. Denn so greife man dem Verständnis der Leser unter die Arme. Wo aber dennoch nothgedrungen sprachliche Dunkelheiten bleiben, da müße sich der Leser eben bei einem Gelehrteren Raths erholen. „Obschon", fährt Augustinus fort,[27]) „auch beim Lernen die Macht der Gewohnheit so groß ist, daß die, welche von Jugend auf mit der Heil. Schrift gleichsam genährt und auferzogen worden sind, sich mehr über anderweitige Redeweisen verwundern und sie für weniger Lateinisch halten, als die, welche sie in der Bibel gelernt haben und die sich in den Lateinischen Klassikern nicht finden." Nichts legt uns den Wendepunkt in der Christianisirung des Lateins so klar vor Augen, wie diese Stelle. Noch zur Zeit des Augustinus lebte man also in den Nachklängen des klassischen Lateins und entnahm daher seinen Maßstab zur Beurtheilung der christlichen Latinität. Je mehr aber die klassische Bildung in den Hintergrund und an ihre Stelle eine kirchlich christliche Erziehung trat, um so mehr kehrte sich das Verhältnis um. Das Latein

26) Vgl. die merkwürdigen Stellen: De doctrina christiana II. c. 11—15.

27) l. l. c. 15. (21.)

der Bibelübersetzung wird Muster und Regel der ganzen Sprache; und so ist vom 5ten, 6ten Jahrhundert an der ganze Lateinische Ausdruck durchzogen von christlicher Denkweise.

Das Ergebnis dieses Processes liegt uns in den Werken Gregors des Großen vor Augen. Die Lateinische Bibel des Hieronymus wird thatsächlich als Quelle des christlichen Glaubens anerkannt.[28]) Höchstens wird dann und wann auf die älteren Lateinischen Uebersetzungen verwiesen. Der Hebräische und Griechische Grundtext dagegen treten ganz in den Hintergrund. Dafür ist aber die Lateinische Sprache des Gregorius selbst so ganz durchdrungen von christlichen Anschauungen, daß man wohl sagen kann, sie wurzelt in ihren wesentlichsten Begriffen weit mehr in der Sprache des Alten und Neuen Testaments, als in der des Tacitus oder Virgilius.

7. Das kirchliche Latein des Mittelalters.

In dieser christlichen Umgestaltung tritt die Lateinische Sprache mit Gregor dem Großen in das Mittelalter ein. Das Größte und Eigenthümlichste, was die mittleren Jahrhunderte in Lateinischer Sprache hervorgebracht haben, fließt aus dieser Quelle. Zum Beweis brauche ich nur an die Lateinische Kirchenpoesie zu erinnern. Fragt man nun nach dem Werth dieser christlich Lateinischen Sprache, wie sie hauptsächlich auf den Schultern des Hieronymus und Augustinus ruht, so sind zuvörderst zwei Dinge zu bemerken. Erstens muß man sich hüten, das sprachliche Unvermögen, das untergeordnete Schriftsteller des Mittelalters zeigen, auf Rechnung des christlichen Lateins zu setzen. Und zweitens muß man

28) Hug, Einleitung, Thl. I. S. 473.

nicht thun, als wenn die reine, lebensvolle Sprache der alten Klassiker durch das christliche Latein verdrängt worden wäre. Denn wo waren denn im 5ten, 6ten Jahrhundert die Leute, die ohne die Dazwischenkunft des Christenthums wie Tacitus oder auch nur wie Cicero geschrieben haben würden?

Behält man dieß beides gehörig im Auge, so wird man über das christliche Latein ganz anders urtheilen, als so häufig geschieht. Nicht Tacitus und Cicero, sondern Fronto und ähnliche gedankenleere Phrasendrechsler waren es, die einem Augustinus und Gregorius Platz machen mußten. Und sind auch die großen Kirchenlehrer selbst nicht frei von dem rhetorischen Schnörkelwerk, das der ganzen Zeit anklebt, so staunen wir doch über das neue Leben, das aus den beiden Testamenten in die abgestorbenen Aeste der Lateinischen Sprache strömt. Nenne man die Form immerhin barbarisch, klage man über Mangel an Geschmack: wer wird bei alle dem die seelenvolle Wahrheit des Augustinus und den großartigen Ernst des Gregorius nicht den blutlosen Larven vorziehen, in die das absterbende Heidenthum auszulaufen drohte?

8. Das Lateinische Christenthum und die Deutsche Gemeinde.

So sehen wir also vom 6ten Jahrhundert an das Christenthum des Westens vollkommen in ein Lateinisches verwandelt. In den ehemaligen Provinzen des Weströmischen Reiches, in Italien, Gallien und Spanien, galt Latein für die allgemein verstandene Volkssprache. In wie weit diese Annahme irrthümlich war, haben wir hier nicht zu untersuchen.[29])

29) Ich komme später darauf zurück.

Genug, man gieng von dem Satz aus, daß jeder Bewohner jener Länder die Lateinische Predigt des Christenthums entweder schon verstehe oder doch zu verstehen lernen müße. Dieß Verfahren hat sicherlich nicht wenig dazu beigetragen, die Deutsche Sprache der eingewanderten Germanischen Völker mit der Zeit auszurotten.[30] Gegen das Ende des 9ten Jahrhunderts starb mit dem Fränkischen im nördlichen Gallien der letzte Rest des Deutschen auf Romanischem Grund und Boden aus.[31]

Wenn nun so in den Romanischen Landen das Latein der Kirche nur für die regelrechte Form der Volksmundart galt, wie stand es mit den Deutschen Völkern? Hier bildete die Deutsche Sprache des Volkes und die Lateinische des Christenthums einen vollständigen Gegensatz. Sollte demnach das Deutsche Volk in die Lehren des Christenthums eingeweiht werden, so gab es dazu nur zwei Wege. Entweder der Deutsche lernte Latein und eröffnete sich so das Verständnis der Lateinischen Quellen des Christenthums. Oder man mußte die christlichen Lehren ins Deutsche übertragen und sie so dem Deutschen auch in seiner eignen Muttersprache zugänglich machen. Der erste Weg, der des allgemeinen Lateinlernens, mußte sich bald als unausführbar darstellen. Gleichwohl steht er bei vielen Bestrebungen des Mittelalters als letztes, wenn auch unerreichbares Ideal im Hintergrunde.[32] Es blieb also nur der zweite Weg, das Christenthum ins Deutsche zu über-

30) Ueber das Deutsche Christenthum der Arianischen Gothen s. unten.

31) Natürlich ist hier nur vom Innern der Romanischen Lande die Rede. Denn auf den Grenzen dauert der Sprachkampf bis auf den heutigen Tag. Vgl. u. a. über das Fortbestehen der Deutschen Sprache im nördlichsten Franzosenland die Bemerkungen von Willems in den Elnonens.

32) S. u.

tragen. Diesen Weg, sich der angestammten Volkssprachen zu bemächtigen, war das Christenthum von seiner Gründung an gegangen. Die Römische Kirche hatte an ihrer eignen Entstehungsgeschichte das beste Beispiel einer solchen sprachlichen Uebertragung vor Augen. Dennoch war die Sache nicht so leicht und einfach als mancher sie sich gegenwärtig, nachdem die That geschehen, denkt. Die Deutsche Sprache war, wie die frühere Griechische und Lateinische, in den Vorstellungen des Heidenthums erwachsen. Hatte sie, wie das Deutsche Volk selbst, vor den beiden älteren Schwestern den Vorzug größerer Frische und Lebendigkeit voraus, so war sie doch gerade mit diesen ihren Vorzügen auf einem ganz andern Wege begriffen als die christlichen Grundanschauungen. Es galt also, in sehr wesentlichen Punkten dem Zuge ihrer natürlichen Entwicklung entgegenzutreten und ihn in ein neues Bett zu leiten. Dazu bedarf es in der Regel einer Reihe von ausgezeichneten Geistern, die auf dasselbe Ziel hinarbeiten. Welche Männer sehen wir bei der christlichen Umgestaltung der Römischen Sprache thätig! Und doch brauchte diese Umgestaltung volle vier Jahrhunderte, ehe sie vollendet war. Unter den Männern, die das Christenthum in Deutschland zuerst pflanzten und befestigten, ist nun keiner, der sich auch nur entfernt mit den großen Lateinischen Kirchenvätern, mit Augustinus oder Hieronymus, meßen könnte. Dazu kam noch, daß in den Jahrhunderten, in denen das Deutsche Volk den christlichen Glauben annahm, das Christenthum selbst schon sehr viel von seiner früheren Wärme und Reinheit eingebüßt hatte. Das Alles mußte nun durch den ausdauernden Eifer der Verkündiger des christlichen Glaubens und durch die Zweckmäßigkeit der getroffenen Anstalten einigermaßen ersetzt werden. Bei einem solchen Zustand aber darf man erwarten, daß Jahr-

hunderte hingehen, bevor die Sprache und mit ihr die ganze Masse des Volkes von christlichen Vorstellungen völlig durchdrungen ist. Denn die Wirkung des göttlichen Geistes ist zwar an keine Zeit gebunden. Dennoch aber sehen wir, daß sie sich selbst in den Zeiten ihres wunderbarsten Hervorbrechens, wie in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, an den Gebrauch gewisser natürlicher Mittel knüpft.

Zweites Kapitel.

Geschichte des Christenthums unter den Hochdeutschen Stämmen bis auf den Tod Karls des Großen.

1. Die drei Hochdeutschen Hauptstämme.

UM die Hochdeutschen Stämme von den übrigen Deutschen Völkern auszusondern, haben wir ein sicheres Merkmal an der Lautverschiebung. Alle die Stämme, die ihre stummen Consonanten der zweiten großen Umwandlung unterworfen haben, sind Hochdeutsche.[1])

Die Hochdeutschen Stämme zerfallen nun wieder in drei große Hauptmassen, nämlich in Schwaben, Bayern und Franken. Wie diese Stämme sich gebildet haben, ist eine sehr

---

1) Ich kann hier natürlich auf keine nähere Erörterung dieser Sache eingehen. Was die Lautverschiebung betrifft, so erkennt auch der sonst Unkundige den Hochdeutschen Dialekt am leichtesten an der Umwandlung des älteren t (im Anfang der Wörter) in Hochdeutsches z. So entspricht das Englische **to** dem Hochdeutschen **zu**; das Englische **top** dem Hochdeutschen **zopf**; das Englische **tear** dem Hochdeutschen **zaehre** u. s. w. Inwiefern gerade die Althochdeutschen Quellen uns diesen Sprachprozeß in seiner Entstehung zeigen, kann hier nicht näher auseinandergesetzt werden.

schwierige Frage: aber gleich beim Beginn des Mittelalters, und zum Theil schon vorher, sind sie da. Tacitus in seiner Germania kennt sie noch nicht. Den Namen der Franken und der Bayern nennt er gar nicht und den der Schwaben (Suevi) braucht er in ganz anderer Bedeutung. Es fragt sich nun, wann und wie sind diese drei großen Stämme entstanden?

Die Schwaben sind aus zwei Völkermassen zusammengewachsen, aus den Alemannen und aus den Sueven der späteren Jahrhunderte. Der Name der Alemannen wird zum erstenmal erwähnt am Anfang des dritten Jahrhunderts.[2]) Er bezeichnet damals einen Völkerbund auf dem rechten Ufer des mittleren Rheins. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit hat man gemuthmaßt, daß die alten Tenchterer und Usipeter, deren Tapferkeit schon Julius Cäsar erprobt hatte, den Kern des Alemannenbundes bildeten.[3]) Bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts behaupteten noch die Römer das Land zwischen dem Rhein, der Donau und dem Gränzwall, den sie von Kelheim an der Donau nach Miltenberg am Main[4]) hinübergezogen hatten, gegen die Alemannen. Damals aber, bald nach dem Tode des tapfern Kaisers Probus (282), brachen die Alemannen durch den Grenzwall, besetzten das Römische Gebiet und von nun an waren Rhein und Donau die Grenze zwischen ihnen und den Römern. So blieb es bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts. Die Versuche der Alemannen sich jenseits des Rheins und der Donau festzusetzen, wurden von den Römern durch List und Gewalt vereitelt. Endlich aber, seit dem Tode Kaiser Theodosius des

2) Spartian. vit. Carac. c. 10.

3) C. Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme, S. 305

4) Ich kann hier der Kürze wegen Alles nur aus dem Gröbsten bezeichnen.

Großen (395) breiteten sich die Alemannen weithin auf dem linken Ufer des Rheins und dem rechten der Donau aus, so daß wir sie in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts ungefähr in denselben Gränzen finden, die heute noch den Stamm der Schwaben einschließen. Inzwischen hatten sie sich nämlich mit einem Volksstamm verbunden, der noch am längsten den Namen des alten Suevenbundes bewahrt hatte, und während sie selbst mehr den Westen ihres weiten Gebiets in Besitz nahmen, ließen sich die Sueven im östlichen Theile desselben nieder. Diese beiden Völker, Sueven und Alemannen, verwuchsen aber bald so innig, daß schon in den früheren Jahrhunderten des Mittelalters ihre Namen völlig gleichbedeutend gebraucht werden.[5] Seit jener Zeit also, dem Ende des 5ten Jahrhunderts, bewohnt der Stamm der Schwaben und Alemannen das Land vom Lech und der Wöhrnitz bis an die Vogesen und von den Schweizer und Tiroler Alpen bis in die Gegenden von Ellwangen und Cannstadt und bis zur Sur im nördlichen Elsaß.[6]

Noch dunkler als die Anfänge der Alemannen ist der Ursprung der Bayern. Ihr Name wird zum erstenmal erwähnt um das Jahr 540 von dem Ostgothischen Geschicht-

5) So schon Walafrid Strabus († 849.), in Goldast. rer. alamann. script. I. p. 142. 143. (ed. Francof. 1661. fol.) Einige Neuere haben deshalb Sueven und Alemannen von Anfang an nur für zwei Namen eines und desselben Volkes gelten laßen wollen. Dieß widerspricht aber dem Zeugnis des Jornandes. Ich schließe mich deshalb der Ansicht von Zeuß (S. 312 f.) an. Auf dessen scharfsinnige Combination über Schwaben und Juthungen kann ich aber hier nicht näher eingehen.

6) An der südwestlichen Ecke des Alemannischen Gebiets, in den westlichen Theilen der Deutschen Schweiz hat sich noch ein Theil der alten Burgunder Deutsch erhalten. Ueber ihren Unterschied von den Alemannen s. J. Grimms Weisthümer I. S. III.

schreiber Jornandes.[7]) Damals wohnen sie schon in dem Lande, das heute noch ihren Namen trägt. Was nun den Ursprung der Bayern betrifft, so waltet darüber kein Zweifel mehr, daß sie ein ächtgermanisches Volk sind. Mit den Keltischen Bojen haben sie nichts zu thun. Will man aber genauer wißen, aus welchen Völkern des alten Germaniens die Bayern hervorgegangen sind, so ist man auf Muthmaßungen angewiesen. So viel steht fest: Zur Zeit des Tacitus wohnen südlich der Donau noch keine Germanen. Erst in den Bewegungen der Völkerwanderung haben Deutsche Stämme dieß Gebiet in Besitz genommen. Der Name dieser Stämme wird nirgends sicher genannt. Muthmaßlich aber bildeten ihren Kern die alten Markomannen, die einst in Böhmen das mächtige Reich besaßen. Ihnen mögen sich Splitter sehr verschiedener Deutscher Völker, Rugier, Heruler und andere einverleibt haben, aus denen allen dann das große Volk der Bayern erwuchs.[8]) Denn die Ebenen südlich der Donau waren eine Völkerstraße von Norden nach Süden sowohl als von Osten nach Westen.

Im Verlauf der Jahrhunderte breiteten sich die Bayern immer weiter gegen Osten aus. Die Oesterreichische Mark ist ihre Schöpfung. Im Süden grenzten sie zwischen Botzen und Trient an die Langobarden. Die Deutschen Tiroler, mit Ausnahme der westlichsten, sind Bayern.[9]) Im Westen reicht der Stamm der Bayern, nördlich von Augsburg, bis an den Lech. Die Nordgränze hat geschwankt. Es scheinen hier

7) c. 55.

8) Vgl. die beiderseits gründlichen Controversen über den Ursprung der Bayern von Zeuß und G. Th. Rudhart.

9) Das Nähere s. in den schönen Aufsätzen der Augsb. Allg. Ztg. 27. Juli 1844. Beil. Nur an einigen Punkten wünschte man die Grenze noch etwas klarer angegeben.

Mischungen mit den Thüringern vorgegangen zu sein. Doch erstreckte sich der Einfluß des Bayrischen Stammes bis über das jetzige Nürnberg hinaus.[10])

Wie die Alemannen, so tritt auch der Frankenbund im 3ten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung zum erstenmal in der Geschichte auf. Der Name der Franken findet sich zuerst in der Römischen Reichscharte, die um das Jahr 230 die uns überlieferte Gestalt erhielt.[10b])

Unter den Völkern, die diesen Bund bildeten, nahmen die alten Sikambern die erste Stelle ein. Die Hauptmasse der Franken scheint anfänglich aus Niederdeutschen Völkern bestanden zu haben. Nach und nach aber dehnte sich der Frankenname immer weiter auch über Hochdeutsche Stämme aus. Trotz der mannigfachen inneren Unterschiede dürfen wir alle die Hochdeutschen Völker, die nördlich des Bayrischen und Alemannischen Stammes wohnen, unter dem Namen der Franken zusammenfaßen. Es gehören dahin die Hessen, die Thüringer und die halb Niederdeutschen Rheinfranken in der nordwestlichen Ecke des Hochdeutschen Gebiets.[11]) Der Stamm der Franken, in dieser Ausdehnung aufgefaßt, reicht demnach vom nördlichen Theil der Vogesen bis zum südlichen Abhang des Harzgebirges, und von Aachen bis gegen die Böhmisch Bayrische Gränze.[12])

---

10) Vgl. die Urkunde vom J. 1021 bei Zeuß S. 376.

10b) Die s. g. Tabula Peutingeriana. Vgl. deren Ausgabe von Mannert.

11) Vgl. die Umgrenzung des Hochdeutschen Gebiets S. 9. Die Thüringer werden um so passender mit den Franken vereinigt, als unbestreitbar das nachmalige Ostfranken, das Land um Würzburg und Bamberg, noch bis in das 8te Jahrhundert zu Thuringia gerechnet wurde. Vgl. Würdtwein in den Epist. S. Bonifacii, p. 102.

12) Natürlich gebe ich auch hier die Grenze nur im Allgemeinsten an. Im Osten hat sich der Fränkisch Thüringische Stamm auf ähnliche

Die Franken brachten mit der Zeit alle übrigen Hochdeutschen Völker unter ihre Gewalt. Im Jahr 496 durch die Schlacht bei Tolbiacum unterwarfen sie sich die Alemannen; im Jahre 531 die Thüringer, deren südlicher Theil dann von der Mitte des 8ten Jahrhunderts an den Namen Ostfranken erhielt. Endlich die Bayern finden wir gleich nach ihrem Eintritt in die Geschichte, um das Jahr 553, in einer gewissen Abhängigkeit von den Königen der Franken. Anfangs war diese Abhängigkeit eine leichte, sowohl bei den Alemannen als bei den Bayern. Beide behielten ihre eigenen Herzoge, die nur unter der Oberhoheit der Fränkischen Könige standen. Allein nach mehrfachen misglückten Versuchen, die Fränkische Herrschaft abzuschütteln, wurden die großen Herzogthümer aufgelöst, zuerst im Jahre 748 das Alemannische, dann im Jahre 788 auch das Bayrische. Wie alle diese Ereignisse in die Bekehrung der Hochdeutschen Völker zum Christenthum eingriffen, das werden die folgenden Abschnitte zeigen.

2. Die ausgewanderten Deutschen Völker nehmen das Christenthum an.

Als das Christenthum zuerst unter den Hochdeutschen Stämmen dauerhaft begründet wurde, hatten sich ihm viele andere Deutsche Völker schon längst zugewandt. Die erste Veranlaßung zu einer umfaßenderen Missionsthätigkeit unter den Deutschen Völkern gaben die Streitigkeiten über die Lehre des Arius. Die Arianer nämlich suchten unter den umwoh-

---

Weise ausgebreitet wie weiter südlich der Bayrische. Im heutigen Ober- und Mittelfranken saßen im 8ten Jahrhundert nicht nur bis an die Regnitz, sondern auch noch im Westen dieses Flußes, im Aischgrund, Slavische Stämme.

nenden fremden Völkern den Boden wieder zu gewinnen, den sie im Römischen Reiche selbst mehr und mehr verloren. Trotz ihrer irrigen Lehre zählten sie unter ihren Missionaren treffliche Männer; so den ehrwürdigen Bischof Ulfilas, den Bekehrer der Gothen. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn ihre Bemühungen von bedeutendem Erfolg waren. Zuerst traten um das Jahr 375 die Westgothen zum Arianischen Christenthum über. Von ihnen empfiengen diese Lehre die Ostgothen und Vandalen. Die Burgunder und die nach Spanien ausgewanderten Sueven hatten zwar zuerst das rechtgläubige Dogma angenommen, dann aber wandten sie sich (seit der Mitte des 5ten Jahrhunderts) dem Arianismus zu. Bedenkt man, welche Macht diese auswandernden Deutschen Völker in kurzem erlangten, die Westgothen und Sueven in Spanien, die Vandalen in Afrika, die Burgunder im südlichen Gallien, endlich die Ostgothen in Italien: so wird man zugeben, daß es um die orthodoxe Lehre im westlichen Europa damals sehr bedenklich stand. Dennoch gelang es der rechtgläubigen Kirche theils durch innere Kraftentwicklung, theils durch das Zusammentreffen glücklicher politischer Umstände alle diese Gefahren zu überwinden. Die Herrschaft der Ostgothen (553) und Vandalen (534) wurde von Justinian, dem orthodoxen Kaiser von Byzanz, zerstört. Die Burgunder (517), Sueven (559) und Westgothen (589) aber traten zur katholischen Lehre über. So erhielt sich gegen das Ende des 6ten Jahrhunderts der Arianismus nur noch unter den halbheidnischen Langobarden, die sich seit dem Jahr 568 in den Besitz von Italien gesetzt hatten. Aber auch sie wurden im Verlauf des 7ten Jahrhunderts für die katholische Lehre gewonnen.

Inzwischen war die Kirche auch unter den Germanischen

Völkern, die ihr Vaterland noch als Heiden verlaßen hatten, rastlos thätig gewesen. Die beiden Deutschen Stämme, die im weiteren Verlauf der Geschichte unter allen Ausgewanderten die bedeutendsten werden sollten, nahm sie unmittelbar aus dem Heidenthum in ihren Schoß auf. Im Jahr 496 wurde Chlodewig, der mächtige König der Salischen Franken, getauft, und ein Jahrhundert später (596) begann der Mönch Augustinus, ausgesandt von Pabst Gregorius dem Großen, die Mission unter den Angelsachsen, in deren Folge nach wenig Menschenaltern alle Deutschen Einwanderer Britanniens die christliche Religion angenommen hatten.[13])

3. Das Christenthum der Hochdeutschen Stämme vor Bonifacius.

Ein großer Theil des Gebietes, das seit dem 5ten Jahrhundert die Hochdeutschen Stämme inne haben, war vor dem Einbruch der Germanischen Völker schon für das Christenthum gewonnen. Alles Land, das unter Constantin dem Großen noch in den Händen der Römer war, dürfen wir als überwiegend christlich betrachten. Damals aber bildeten noch der Rhein und die Donau die Grenzen des Römischen Reiches. Folglich gehörten die Provinzen westlich des Rheins und südlich der Donau mit zu den Gegenden, in denen durch Constantin das Christenthum zur Staatsreligion erhoben wurde. Allein bei dem Einbruch der Bayern und Alemannen zog sich das Christenthum mit der Römischen Kultur in das Innere des Reiches zurück und nur an einzelnen Punkten erhielten

13) Die Belege zu diesem Abschnitt findet man u. a. in Gieselers Kirchengeschichte I. S. 616—619. 702. 703. 750. 751.

sich Reste seiner früheren Blüte.[14]) So wurde das Land großentheils zum zweitenmal ganz oder halb heidnisch. Eine Erzählung, die uns Walafrid Strabus in dem Leben des heiligen Gallus mittheilt, gibt uns ein anschauliches Bild von dem Zustand jener Länder.

Es war um das Jahr 610, als der heilige Columbanus in Begleitung des heiligen Gallus bei dem Priester Willimar zu Arbon am Bodensee einsprach. Dort nahmen sie einen Nachen und ließen sich auf das andere Ufer des Sees übersetzen. Hier, in der Nähe von Bregenz, trafen sie eine alte Kapelle der heiligen Aurelia. Allein im Verlauf der Zeit war diese Kapelle dem Dienst des Christenthums entzogen worden. Die umwohnenden Alemannen hatten drei heidnische Götterbilder darin aufgestellt und brachten ihnen Opfer dar, indem sie sagten: Dieß sind die alten Götter, die ursprünglichen Schirmherrn dieser Gegend, durch deren Hilfe wir und das Unsrige bis auf den heutigen Tag bestehen.[15])

So hatte das Heidenthum das früher christliche Land von neuem überzogen. Daß die Alemannen ihrer Hauptmasse nach noch gegen die Mitte des 6ten Jahrhunderts polytheistische Heiden waren, dafür haben wir das ausdrückliche Zeugnis eines gleichzeitigen Geschichtschreibers. „In ihrer Gottesverehrung," sagt Agathias,[16]) der Zeitgenosse des Justinian, „stimmen die Alemannen nicht mit den Franken; denn sie verehren

---

14) Den Beweis des Gesagten s. bei Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tübingen 1837. S. 65—77. Das Zurückziehen der Romanen aus den Bayrischen Donaulanden im J. 488 erzählt Eugippius in der Vita S. Soverini, in den Act. Sanct. Jan. 8. T. I. p. 496.

15) Walafrid. Strab. Vita S. Galli, lib. I. c. 6. p. 146. Goldast. 1661.

16) Hist. I. c. 7. p. 28. ed. Niebuhr.

noch gewisse Bäume, Gewäßer, Hügel und Schluchten, und diesen opfern sie Pferde, Rinder und vieles Andere."

Ueber den religiösen Zustand der Bayern bei ihrem ersten Auftreten in der Geschichte läßt sich kein so bestimmtes Zeugnis beibringen. Daß auch sie ursprünglich dem gemeinsamen Heidenthum der Deutschen Völker anhiengen, das unterliegt keinem Zweifel.[17] Nur das muß erst genauer erörtert werden, zu welcher Zeit und in welchen Abstufungen die Bayern das Christenthum angenommen haben. Einerseits nämlich kann man als erwiesen annehmen, daß das Christenthum schon bei dem ersten Auftreten der Bayern (gegen 550) einigen Eingang bei ihnen gefunden hatte.[18] Andrerseits treffen wir noch um die Mitte des 7ten Jahrhunderts heidnische Opfergebräuche bei den Bayern.[19] Allem Anschein nach war der Gang, den die Ausbreitung des Christenthums sowohl unter den Bayern als den Alemannen nahm, der:

In ältester Zeit sind sie, wie die übrigen Germanen, heidnische Polytheisten. Als aber das Christenthum im Römischen Reich immer weiter um sich griff, dringen auch zu ihnen einzelne Töne desselben hinüber.[20] Man braucht nur daran zu denken, wie viele Germanen in den Römischen Heeren Dienste nahmen, und man wird leicht erkennen, wie durch hunderte von Kanälen auch den Bayern und Alemannen einige Kenntnis des Christenthums zufließen mußte. Als vollends

---

17) Gerade ein Bayrisches Document liefert den Muspilli!

18) Rudhart, Aelteste Geschichte Bayerns. Hamburg 1841. S. 653. 654.

19) Act. Sanct. T. VI. Sept. 22. p. 475.

20) Ueber Ambrosius und die Markomannische Fritigil s. Paulini vita S. Ambrosii p. 65. C. Marc. Com. chron. ed. Roncall. II. 273. Rudhart S. 118.

ein Deutscher Stamm nach dem andern im Osten, Süden und Westen jener beiden Völker zum Christenthum übertrat, da mußte auch den Bayern und Alemannen die christliche Religion immer näher gerückt werden.[21]) Seit dem Jahr 496 sind nun gar die Alemannen, seit unbestimmter Zeit die Bayern unter der Oberhoheit des christlichen Frankenkönigs, der seine Villen und Gerichtsstätten in ihren Landen hat. Nehmen wir dazu, daß auch von dem alten Christenthum der Römerzeit sich an einzelnen Orten Spuren erhielten, so können wir nicht zweifeln, daß beim Beginn des 7ten Jahrhunderts der bei weitem größere Theil der Alemannen und Bayern um das Dasein der christlichen Religion wußte. Das beweisen uns nun auch die Gesetzbücher dieser Völker, die unter dem Fränkischen Könige Dagobert I. (622—638) neu redigirt wurden. Der Inhalt der Lex Alemannorum sowohl als der Lex Bajuvariorum setzt nämlich das Christenthum als die Religion der Bayern und Alemannen voraus. Denn es finden sich darin Bestimmungen über die Bischöfe, über Klerus und Laien, über Vergabungen an die Kirche, über die Sonntagsfeier und dergleichen mehr. Wenn nun nichtsdestoweniger erst in demselben 7ten Jahrhundert die großen Apostel der Bayern und der Alemannen auftreten, wenn sie überall für ihre Thätigkeit ein reiches Feld finden, so läßt uns dieß einen tiefen Blick in den merkwürdigen, aber höchst gefährlichen religiösen Zustand jener Völker thun. Offenbar nämlich hatte die äußerliche Art, wie ihnen das Christenthum zukam, zunächst nur die Wirkung gehabt, die religiöse Kraft des väterlichen Götterglaubens zu zerstören, ohne daß deshalb die höhere christliche

21) Ueber den Einfluß der Arianischen Gothen werde ich im dritten Buch eine Vermuthung wagen.

Wahrheit an die Stelle der entrißenen heidnischen Ueberzeugung trat. Daher die wüste, gedankenlose Mischung heidnischer und christlicher Bräuche, die Lauheit und Ohnmacht des heidnischen Glaubens, welche die Apostel dieser Völker fast überall vorfinden. Hätte uns irgend ein treuer Verehrer der alten väterlichen Götter eine Beschreibung jener unseligen Zustände hinterlaßen, sie würde uns mit Wehmuth schildern, wie die innige naturgemäße Liebe zu den einheimischen Gottheiten dem dumpfen Mitmachen unverstandener Ceremonien weichen mußte. Davon gibt uns die rohe Auffaßung der christlichen Legenden keine Ahnung. Aber eben so sehr würden wir uns aus den Klagen des alten Opferpriesters nur noch mehr überzeugen, daß der heidnische Polytheismus durch die bloße Nachbarschaft des Christenthums allen religiösen Halt, alle Möglichkeit einer gesunden Fortentwicklung verloren hatte. Die tiefere Erkenntnis der christlichen Wahrheit war mithin für die Deutschen Völker nicht nur insofern ein Segen, wie sie für alle Menschen ein Segen ist, sondern insbesondere auch deshalb, weil die einheimische Religion der Germanen eben durch die Berührung mit dem Christenthum die Kraft eingebüßt hatte, fernerhin die sittliche Grundlage des Volkslebens zu sein.

Daß an die Stelle der dumpfen Glaubenslosigkeit allmählig eine tiefere Erkenntnis der christlichen Grundwahrheiten trat, das verdankten die Deutschen Völker hauptsächlich der Thätigkeit, welche die christliche Geistlichkeit vom 7ten bis 11ten Jahrhundert entwickelte. Den Anfang machten die Missionare, die im 7ten und 8ten Jahrhundert theils aus Irland, theils aus dem westlichen Frankenreiche in das innere Deutschland eindrangen.[22]) So predigten um das Jahr 610 die

22) In wie weit man den Heil. Severin, der im 5ten Jahrhundert

Irländer Columban und Gallus im südlichen Alemannien, und letzterer gründete dort (613) an der einsamen Steinach seine Zelle, das später so berühmt gewordene St. Gallen. Von St. Gallen drangen um die Mitte des 7ten Jahrhunderts zwei Schüler des Heil. Gallus, Magnus und Theodor, noch tiefer in das östlichste Alemannien ein. St. Magnus wirkte in der Gegend von Füssen, Theodor in der von Kempten. Unter den übrigen Männern, die in Alemannien christliche Kultur pflanzten und förderten, heben wir noch den Heil. Pirminius hervor, der im Jahr 724 auf einer Insel des untern Bodensees (Zellersees) das Kloster Sintleozesouwa oder Reichenau gründete.

In Bayern lehrte um das Jahr 650 St. Emmeram. Er war gebürtig aus Poitiers im südlichen Frankreich, und wirkte am Hof des Bayrischen Herzogs Theodo zu Regensburg. Vierzig Jahre nach ihm (um 696) predigte der Westfranke Ruodpert (Rupertus) zu Salzburg, und fast zu gleicher Zeit (um 717) St. Corbinian, gleichfalls aus dem westlichen Frankenreiche, zu Freising.[23])

---

in Rhätien wirkte, in unmittelbare Beziehung zu den Bayern setzen will, hängt von der Ansicht ab, die man über den Ursprung der Bayern hat.

23) Die Quellen dieser Geschichten sind für Alemannien vorzüglich die St. Galler und Reichenauer Mönche, bei Pertz, Monum. Tom. II. und in Goldast. Scriptt. rer. Alem. Für Bayern die Vitae seiner Apostel in den Actis Sanctorum. Leider sind die meisten dieser Quellen mehrere Jahrhunderte jünger als ihr Gegenstand und angefüllt mit Nachrichten, die nur der Legende angehören. Selbst dem verdienten Hefele, der sonst allen Dingen die freundliche Seite abzugewinnen weiß, reißt bei den Wundergeschichten unsrer Quellen bisweilen die Geduld (vgl. z. B. S. 305. S. 329. und öfter). Ich stimme natürlich dem redlichen Forscher ganz bei. Doch bemerke ich zur Rechtfertigung der alten Biographen Folgendes: Ohne Frage hielten jene Männer die Wundergeschichten, die sie erzählen, für wirklich geschehen. In diesem Fall aber

Um dieselbe Zeit sehen wir auch die ersten festen kirchlichen Einrichtungen auf Bayrischem und Alemannischem Grund und Boden entstehen. Das Land, das zu Constantins Zeiten noch den Römern gehörte, hat wohl ohne Frage schon im 4ten Jahrhundert seine kirchliche Eintheilung gehabt. Aber alle diese Stiftungen wurden durch den Einbruch der Deutschen Völker theils zerstört, theils ganz in den Hintergrund gedrängt. Daher erklärt es sich, daß die ältesten Deutschen Bisthümer plötzlich in der Geschichte vorhanden sind, ohne daß wir etwas Sicheres über ihre Gründung erfahren. Das erste Bisthum, das nach dem Jahr 400 in Bayern und Alemannien mit Bestimmtheit nachgewiesen werden kann, ist das von Chur in Graubündten. Im Jahr 451 nahm Bischof Asimo von Chur an dem Provincialconcil zu Mailand Theil.[24] Denn Chur stand damals unter dem Metropoliten von Mailand. Um dieselbe Zeit soll das Bisthum von Augusta Rauracorum in das benachbarte Basel verlegt worden sein. Um das Jahr 560 wird der Bischofssitz von Vindonissa, der 517 zum erstenmal erwähnt wird, nach Constanz am Bodensee verpflanzt; ein Ereignis, das für die Christianisirung Alemanniens von großer Bedeutung war.[25] Dagegen laßen sich die Spuren

---

würden die Miracula doch ohne alle Widerrede das Merkwürdigste sein, was sich aus dem Leben der Heiligen erzählen ließ.

Unter den Neueren hat sich nach Ildefons von Arx um die Bekehrungsgeschichte Alemanniens besonders verdient gemacht C. J. Hefele in seiner Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tübingen 1837. 8. Für Bayern vgl. man die hieher gehörigen Abschnitte in G. Th. Rudharts gründlichem Buch: Aelteste Geschichte Bayerns. Hamburg 1841. 8.

24) Harduin. Collect. Concil. Tom. I. p. 1782. Binterim, Deutsche Concilien Bd. I. S. 24.

25) Hefele, S. 172—183.

des Bisthums Straßburg nur bis ins 7te,[26]) die von Augsburg,[27]) Salzburg, Regensburg, Freising und Passau nur bis in den Anfang des 8ten Jahrhunderts zurückverfolgen.[28])

Aber alle diese Einrichtungen blieben ohne sichern Halt und ohne festen Verband bis auf die Zeiten des Mannes, der mit Recht vor andern der Apostel der Deutschen genannt wird.

4. Der Heilige Bonifacius.[29])

Winfrid, dem nachher der Name Bonifacius beigelegt wurde, ward um das Jahr 680 von Angelsächsischen Eltern

---

26) Die Frage über den Zusammenhang mit den Bischöfen des 4ten Jahrhunderts laße ich dahingestellt sein, da uns die Geschichte nichts Bestimmtes darüber meldet. Doch vgl. Binterim a. a. O. S. 23.

27) Binterim a. a. O. S. 26.

28) Binterim a. a. O. S. 60. Ich folge in diesen Angaben gern dem Urtheil eines gelehrten Katholiken, den man der ungläubigen Zweifelsucht kaum beschuldigen wird. Eben wegen der Dunkelheit der Ursprünge hat man die Geschichte der ältesten Deutschen Bisthümer vielfach rückwärts weiter gebildet. Den Streit über Salzburg s. kurz referirt bei Hefele, S. 317.; Rudhart S. 250. entscheidet sich für das J. 696. Das Bisthum Augsburg würde sich schon um das J. 633. mit Sicherheit nachweisen laßen, wenn wir mit Rudhart (S. 339.) die ganze Grenzbestimmung des **Dipl. Fridr. I.** vom J. 1155 (bei **Neugart. Cod. diplom. Alemann. T. II. p. 86 sq.**) auf Dagobert I. zurückführen dürften. Doch beweist das Vorkommen des **Episcopatus Wirtzeburgensis**, daß man an der Grenzbestimmung des Dagobert zum mindesten nachgebeßert hat. Dennoch bin ich gar nicht abgeneigt zu glauben, daß auch das übrige Gebiet der Bayern und Alemannen schon unter Dagobert I. in bischöfliche Sprengel eingetheilt worden ist. Mir scheint das zu genau zusammenzuhängen mit der ganzen gesetzgeberischen Thätigkeit des Dagobert. Aber erstens fragt sich, in wie weit Dagoberts Bestimmungen wirklich ins Leben getreten sind, und zweitens ist oben im Text nur von s i c h e r e n Spuren die Rede.

29) Hauptquelle für die Geschichte des Bonifacius sind seine eigenen Briefe, am besten herausgegeben durch **S. A. Würdtwein, Magontiaci**

im südlichen England geboren. Noch waren damals keine hundert Jahre verflossen, seitdem die ersten christlichen Apostel an der Angelsächsischen Küste gelandet waren. Aber der Eifer der christlichen Priester hatte im Verlauf des 7ten Jahrhunderts alle Angelsachsen nicht nur für den christlichen Glauben, sondern auch für die Römische Kirche gewonnen. Und gerade um die Zeit als Winfrid geboren wurde, kam der vollständige Anschluß der Angelsächsischen Kirche an den Römischen Stuhl durch Theodor, den gelehrten Erzbischof von Canterbury (668 bis 690), zu Stande.

Schon in früher Jugend regte sich in Winfrid das Gefühl seines künftigen Berufes. Das Irdische hatte für ihn keinen Reiz. Kaum war er ein Knabe von fünf Jahren, als er den Entschluß faßte, der Welt zu entsagen. Reisende Prediger, die das Haus seines Vaters besuchten, befragte er eifrig um die himmlischen Dinge und das Heil seiner Seele. So reifte der Entschluß, ins Kloster zu gehen. Sein Vater, dem er seinen Vorsatz mittheilte, erschrak über die Absicht des Sohnes. Er wollte ihn nicht verlieren und suchte ihn deshalb durch Drohungen und gute Worte von seinem Willen abzubringen. Da befällt den Vater eine schwere Krankheit. Er wird wider Erwarten dem Tode entrißen und nun übergibt er den Knaben von freien Stücken dem Kloster Ades-

---

1789. fol. Für die Erzählung seiner Lebensschicksale besitzen wir mehrere Vitae. Darunter eine ausführliche von Bonifacius jüngerem Zeitgenoßen, dem Presbyter Willibald. Er schrieb bald nach dem Tode des Bonifacius, noch zur Zeit des Königs Pippin (also zwischen 755 und 768). Wir sind demnach über Bonifacius ohne Vergleich beßer unterrichtet als über die früheren Deutschen Missionare. Dennoch bleiben manche Punkte im Leben des Bonifacius sehr dunkel und namentlich ist die Chronologie öfters schwankend.

cancastre (Exeter). Hier unter dem Abt Wulfhard wurde Winfrid zuerst in das klösterliche Leben und in das Studium der heiligen Schrift eingeführt.

Späterhin in das Kloster Nhutscelle übergesiedelt setzte er seine Studien unter Abt Wynberht fort, und bald gelangte er zu einem so tiefen Verständnis der Bibel und der übrigen damals betriebenen Wißenschaften, daß er selbst ein hochgeachteter Lehrer des Klosters wurde. Zugleich predigte er mit solcher Kraft und Milde den umliegenden Gemeinden, daß Menschen aller Stände sich schaarenweis um ihn versammelten.

Nachdem Winfrid um das Jahr 710 die priesterliche Weihe empfangen hatte, wurde der Entschluß, den heidnischen Völkern des Festlandes das Evangelium zu verkündigen, immer lebendiger in ihm. Er theilte ihn seinem Abte mit. Dieser widerrieth dringend. Als er aber den unwiderstehlichen Trieb seines Freundes erkannte, ließ er ihn unter Gebet und Thränen ziehen. Begleitet von einigen Brüdern kam Winfrid an einen Handelsplatz, den die Angelsachsen Lundenwich (London) nannten. Hier fand er ein Schiff, das ihn nach Dorstet zu den Friesen hinüberbrachte. Allein bei den Friesen war damals wenig auszurichten. Ein Krieg, der zwischen dem Fränkischen Major Domus Karl Martell und dem Friesischen König Raedbodus ausbrach (716), zwang die Missionare, sich erst nach Utrecht, dann in ihr Englisches Kloster zurückzuziehn.

Doch gerade dieser Unfall sollte den Winfrid erst recht auf die Bahn führen, die er zu durchlaufen bestimmt war. Im Jahr 718 nämlich trat er von neuem seine Missionsreisen auf das Festland an und zwar gieng er zunächst nach Rom, um sich von Gregor II., der damals den Römischen Stuhl inne hatte, zu seiner Missionsthätigkeit bevollmächtigen zu laßen. Der Pabst erkannte den feurigen Eifer und die

geistige Tüchtigkeit des Winfrid. Er gieng daher mit Freuden auf sein Begehren ein und übergab ihm ein Schreiben, worin er ihm auftrug, sich in Allem an den Römischen Stuhl zu halten.[30]) So kehrte Winfrid über die Alpen zurück.

Von nun an ist seine Thätigkeit fast ausschließlich den Hochdeutschen Stämmen zugewendet. Wir kennen den religiösen Zustand, worin sich zwei von diesen Stämmen, die Alemannen und die Bayern, damals befanden. Die Bekehrung des dritten Stammes, der östlichen Franken, war großentheils dem heiligen Bonifacius vorbehalten. Durch ihre Verbindung mit den Rheinischen Franken hatten auch diese östlichen Völker einige Kenntnis vom Christenthum erhalten. Aber nur ein Theil derselben hatte den christlichen Glauben angenommen, merkwürdigerweise gerade die weiter nach innen wohnenden. Denn während Bonifacius die Thüringer schon als verwilderte Christen trifft, sind die Hessen noch großentheils Heiden. Aber auch die Gegenden des nordöstlichen Hochdeutschlands, die sich äußerlich zum christlichen Glauben bekannten, waren innerlich erst noch zu bekehren. Denn obwohl einzelne heilige Männer dem Bonifacius vorgearbeitet hatten, wie St. Kilian zu Würzburg († 687), war doch auch hier das Hauptwerk noch zu thun.

Die Wirksamkeit des Winfrid ist seiner Stellung gemäß eine doppelte. Er hatte sich vom Pabst das ganze Deutsche Land östlich des Rheins als Feld seiner Missionsthätigkeit anweisen laßen. Hier galt es nun einerseits, den noch heidnischen Stämmen wie den Hessen das Evangelium zu predigen, andrerseits aber bei den schon übergetretenen Völkern den Glauben zu reinigen und vor Allem auch in ihre äußer-

30) Epist. II. Würdtwein.

lichen kirchlichen Verhältnisse eine feste Ordnung zu bringen. Nach beiden Seiten sehen wir den Winfrid rastlos thätig.

Nachdem er einige Jahre unter den noch heidnischen Hessen in der Gegend von Amöneburg segensreich gewirkt hatte, gieng er im Jahr 723 zum zweitenmal nach Rom. Nun leistete er dem Pabst einen förmlichen Eid der Treue für sich und alle seine geistlichen Untergebenen. Die Geschichte kennt kaum einen zweiten Eid von so tief greifenden Folgen. Das ganze Verhältnis der Deutschen Kirche zum Römischen Stuhl beruht auf ihm. Aber man muß nicht denken, daß Winfrid sich mit gleicher Leichtigkeit dem Pabste habe unterwerfen oder eine von ihm unabhängige Deutsche Kirche gründen können. Der Schritt der Unterwerfung war schon eingeleitet durch die Abhängigkeit der Angelsächsischen Kirche von Rom. Und die Aufgabe, die sich Winfrid in Deutschland gestellt hatte, mußte ihn eher zur festeren Einigung mit Rom hindrängen als davon abbringen.

Gregor II. ernannte hierauf den Winfrid unter dem Namen Bonifacius zum Bischof und sandte ihn mit einem Empfehlungsschreiben an Karl Martell nach Deutschland zurück. Karl Martell nahm ihn unter seinen kräftigen Schutz. So konnte er durch Fällung der Donnarseiche bei Geismar den letzten Halt des Heidenthums unter den Hessen zerstören und die eingerißenen Ketzereien in Thüringen ausrotten. Ueberall gründete er Pfarreien und versah sie mit Geistlichen. Als Mittelpunkte der priesterlichen Bildung stiftete er die Klöster Fritzlar und Amöneburg in Hessen und Ohrdruf in Thüringen.

Im Jahr 738 gieng Bonifacius zum drittenmal nach Rom. Gregor III., der seinem inzwischen verstorbenen Vorgänger auf dem päbstlichen Stuhl gefolgt war, hielt den großen Apostel in hohen Ehren. Rom war damals schon ein

Sammelplatz Fränkischer, Bayrischer und Angelsächsischer Pilger. Alles drängte sich um den Heil. Bonifacius und horchte auf seine Ermahnungen.

Von dieser dritten Romfahrt zurückgekehrt, begann Bonifacius die großartige äußere Organisation der Deutschen Kirche. Zuerst richtete er (739) in Bayern vier fest begrenzte bischöfliche Sprengel ein, nämlich den von Salzburg, den von Freising, den von Regensburg und den von Passau. Dann (741) gründete er für die Franken östlich des Rheins die Bisthümer Eichstädt, Würzburg, Buraburg[31]) und Erfurt.[32]) Schon im Jahr 732 war Bonifaz selbst vom Pabst zum Erzbischof ernannt worden. Im Jahr 744 erhielt er Köln, aber schon das Jahr darauf Mainz zu seinem erzbischöflichen Sitz.

In seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Deutschen Kirche hielt Bonifacius im Jahr 742 das erste Deutsche Nationalconcilium. Die Hauptgegenstände der Berathung waren auf diesem wie auf seinen folgenden Concilien die Ausrottung heidnischer Gebräuche und der Lebenswandel der Geistlichen. Dem Eide treu, den er dem Pabst geschworen, unterwarf Bonifacius die Deutsche Kirche dem Römischen Stuhle. Wie die Bischöfe den Metropoliten, so, glaubte er, sollten diese wieder dem Vicarius des Heil. Petrus Rechenschaft ablegen.[33])

31) Buraburg bei Fritzlar in Hessen war nur ganz kurze Zeit Bischofssitz.

32) Die Nachricht beruht auf Bonifac. Epistol. 51. p. 106. Würdtwein. Eccard. Franc. Orient. I. 400. hält Erphesfordia für Schreibfehler statt Eichstadia. Er hat aber vielen Widerspruch gefunden. Für Eccards Meinung scheint mir das zu sprechen: Bonifacius in der angeführten Stelle sagt: Erphesfurt qui fuit jam olim urbs paganorum rusticorum. In der Vita S. Bonifacii des Presbyter Moguntinus (Pertz II. 355.) heißt es: loco autem nomen, quod antea habuit, Eichstat imposuit. Ueber die Wahrscheinlichkeit wird sich die Sache nach keiner Seite hinausbringen laßen. Ich habe mich darum im Text an die Lesart der Manuscripte gehalten.

33) Epist. 73. p. 197. Würdtwein.

Bonifacius hatte einen bewundernswerthen Sinn für Alles, was zur festen äußeren Begründung der Kirche nothwendig ist. Es konnte ihm deshalb nicht entgehen, welche Bedeutung wohleingerichtete Bildungsanstalten für den Klerus haben. Selbst Mönch, hatte er den Einfluß der Klöster in der Angelsächsischen Kirche kennen lernen. In den verschiedenen Sprengeln seiner Provinz sorgte er deshalb für die Errichtung solcher Anstalten. Bei weitem die wichtigste Gründung dieser Art aber, die unter seiner Leitung entstand, war die Abtei von Fulda.

Auf seinen Reisen durch Bayern hatte Bonifacius einen Knaben edler Abkunft kennen lernen, der von ähnlichem Eifer für das Ueberirdische ergriffen war wie einst der junge Winfrid selbst. Der Name dieses Knaben war Sturmi. Bonifacius nahm ihn mit sich und übergab ihn seinem Freund, dem Presbyter Wigbert in dem neu gestifteten Kloster Fritzlar. Hier wurde er zum Dienst der Kirche erzogen, lernte die Psalmen auswendig und versenkte sich in das Studium der ganzen Heil. Schrift. Herangewachsen und zum Priester geweiht, fieng er an, dem umliegenden Volk zu predigen. Die Zwieträchtigen, sagt sein Schüler Eigil, hieß er zur Eintracht zurückkehren, bevor die Sonne niedergeht, Geduld des Gemüthes, Freundlichkeit des Geistes, Demuth des Herzens, Langmuth, Glauben, Hoffnung und Liebe wußte er allen einzupflanzen.

Nachdem er so drei Jahre lang gepredigt und getauft hatte, ergriff ihn die Sehnsucht, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Er theilte seine Absicht seinem Lehrer Bonifacius mit, und dieser bestärkte ihn in seinem Entschluße. Begleitet von zwei Genoßen zog Sturmi nun von Fritzlar aus und in den wilden Buchenwald hinein. Drei Tage lang zogen sie durch den Wald und sahen nichts als den Himmel und die

hohen Bäume. Endlich am dritten Tage kamen sie an den Ort, der nun Hersfeld heißt. Hier bauten sie sich Einsiedlerhütten aus Baumrinde und verweilten daselbst geraume Zeit in Gebet und Fasten. Als aber Bonifacius von ihrem Aufenthaltsort hörte, schien ihm derselbe wegen der Nachbarschaft der feindlichen Sachsen zu gefährlich. Auf seinen Rath brach daher Sturmi von neuem auf und zog tiefer hinein in den Wald. Hier fand er am Ufer der Fulda, unweit von deren Ursprung den Platz, der ihm zur Gründung eines Klosters bestimmt zu sein schien. Er kehrte deshalb zurück, holte seine Genoßen und nun begannen sie den Wald auszuroden und den Ort zu säubern. Zwei Monate darauf kam auch der Heil. Bonifacius zu ihnen und legte unter feierlichen Gebeten den Grundstein zum Kloster Fulda. Das geschah im Jahr 744.

Das Kloster zu Fulda wurde nach der Regel des Heil. Benedict von Nursia und nach dem Muster der Italienischen Klöster eingerichtet. Ehelosigkeit und Gehorsam waren die Gelübde der Mönche. Ihr Leben wechselte zwischen Gebet, Handarbeit und geistlichen Studien. So wurde Fulda der Mittelpunkt der christlichen Kultur in Deutschland. Von allen Seiten floßen ihm Stiftungen zu. Noch unter Sturmi, seinem ersten Abt, zählte das Kloster vierhundert Mönche.

Von welchem Einfluß die Stiftung Fuldas war, zeigte sich auch an den andern Klöstern Deutschlands. Mag man es aus dem Aufschwung, den die Kirche im 8ten Jahrhundert nahm, überhaupt ableiten, oder mag man es in unmittelbaren Zusammenhang bringen mit der Gründung Fuldas: gewis ist, daß auch St. Gallen um diese Zeit seine erste litterarische Thätigkeit zeigte. Denn der Mitte des 8ten Jahrhunderts gehören Kero und Winitharius an.

So groß auch der Wirkungskreiß war, den Bonifacius

als Metropolit von Mainz mit unermüdlicher Thätigkeit ausfüllte, ließ es ihn doch an seinem Bischofssitz nicht rasten. Er übergab sein Amt dem Lullus, einem seiner vorzüglichsten Schüler, und zog (755) von neuem als Missionar aus, den Rhein hinab zu den Friesen. Dort hatte er mit seinen Begleitern am Ufer des Flüßchens Bordau sein Zelt aufgeschlagen. Es nahte der Tag, an welchem sich die Neugetauften zur Firmung einfinden sollten. Am Morgen des Festes aber erschienen statt ihrer Haufen bewaffneter Heiden und fielen über die Glaubensboten her. Die Begleiter des Bonifacius wollten sich zur Wehr setzen. Er aber nahm die Reliquien, die er immer mit sich führte, trat aus dem Zelt und ermahnte die Seinen, den Kampf zu meiden, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern freudig den Märtyrertod zu erdulden. Darauf fielen sie unter den Streichen der Heiden. Der Leichnam des Bonifacius aber, der später dennoch in die Hände der Christen kam, ward den Rhein heraufgeführt und im Kloster zu Fulda feierlich bestattet. So endete Bonifacius, der Held des Gehorsams und der Entsagung.

3. Karl der Große.[34])

Dreizehn Jahre nach dem Tode des Bonifacius, im Jahr 768 nach Christi Geburt, wurde der Fränkische Thron einem der größten Herrscher zu Theil, die je auf Erden gelebt haben. Karl der Große war berufen, die Stürme der Völkerwanderung zum Ende zu bringen und auf den Trümmern der alten

34) Ich gebe hier nur in kurzen Andeutungen, was Karl der Große der Kirche geworden ist. Das Nähere, so weit es zu unserm Zweck gehört, behalte ich den folgenden Kapiteln vor.

Welt eine neue Ordnung der Dinge zu begründen. Was seine gewaltigen Vorfahren Pippin von Heristal, Karl Martell und Pippin der Kleine begonnen hatten, das sollte er zur Vollendung führen. Um dieser Aufgabe gewachsen zu sein, bedurfte es einer solchen Vereinigung von kriegerischem Geist und gesunden Sinn für friedliche Bildung, wie wir sie in Karl dem Großen finden. Denn einerseits galt es, die Ueberlieferungen der alten Zeit, vor allem das Christenthum, zur Grundlage einer neuen Bildung zu machen: andrerseits aber den kriegerisch tüchtigen Geist der Germanischen Völker ungebrochen zu bewahren. Beide Seiten umfaßte auf staunenswerthe Weise der mächtige Geist Karls des Großen. Die Nothwendigkeit, seine Völker männlich und wehrhaft zu erhalten, mußte sich ihm schon durch die äußere Lage des Fränkischen Reiches aufdrängen. Noch waren auf allen Seiten die gefährlichsten Feinde zu bekämpfen. Im Osten die Sachsen und Avaren; in Italien die Langobarden, und endlich drohten von Spanien her die Mahomedanischen Araber.

Alle diese Feinde stehen zugleich in nächster Beziehung zu der kulturhistorischen Aufgabe Karls des Großen. In den Sachsen und Avaren bekämpfte er das untergehende Europäische Heidenthum, in den Arabern den Erbfeind der Christenheit, den Muhamedanismus. Endlich die Langobarden waren zwar Christen, aber durch die drohende Stellung, die sie dem Römischen Stuhle gegenüber einnahmen, standen sie der Entwicklung im Wege, welche die Kirche das ganze Mittelalter hindurch nehmen sollte. So wurden gerade sie die nächste Veranlaßung zu der neuen Gestaltung des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Macht.

Karl der Große hat den Umfang des Fränkischen Reiches mehr als verdoppelt. Er unterwarf die Sachsen und Lango-

barden, drängte die Araber über den Ebro zurück und demüthigte die Avaren. Nichtsdestoweniger muß man seine Thätigkeit für die innere Ordnung des Reichs fast noch höher anschlagen. Den Mittelpunkt dieser Thätigkeit erkennen wir in seiner Sorge für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse und für die Bildung des Volks. Fast auf allen Reichstagen, die Karl der Große hielt, war auch von den Angelegenheiten der Kirche die Rede. Eine ganze Reihe von Kapitularien beschäftigt sich ausschließlich mit der Bildung und Beaufsichtigung des Klerus, mit den Rechten der Bischöfe und Priester, der Zucht der Klöster und der Belehrung des Volks. Ueberdieß veranstaltete Karl der Große besondere Zusammenkünfte der Geistlichkeit, um über die Ausführung dessen zu berathen, was er aus ihrem Munde zum Gesetz erhoben hatte.

Besonders epochemachend sind in dieser Beziehung die Jahre 769, 789, 802 und 813. In den drei zuerst genannten Jahren erließ Karl die wichtigen Kapitularien, die wir als Grundgesetze des mittelalterlichen Kirchen- und Schulwesens betrachten können. Im Jahr 813 aber versammelten sich auf Karls Befehl an fünf Orten des Fränkischen Reiches große Concilien, um über den Zustand der Kirche zu berathen. Für die Deutschen Bischöfe war Mainz zum Versammlungsort bestimmt. Dort kamen sie aus den Kirchenprovinzen von Mainz, Salzburg, Köln und Trier zusammen und faßten wichtige Beschlüße über die Verbeßerung der Kirchenzucht und die Unterweisung der Laien.

Karl der Große sah wohl ein, daß das Christenthum unter den neuen Verhältnissen nur gedeihen könne, wenn es an einer tüchtigen gelehrten Bildung einen Rückhalt habe. Er berief deshalb die größten Gelehrten seiner Zeit an seinen Hof, errichtete mit ihrer Beihilfe eine Hofschule, und gieng

mit edlem Lerneifer der Jugend seines Reiches voran. Wie dieß Beispiel bis in die entferntesten Theile der Fränkischen Monarchie gewirkt hat, wird uns später klar entgegentreten.

Wenn Karl so für die Zucht und die Bildung seines Klerus sorgte, so suchte er auch nach oben die Verhältnisse zum Römischen Stuhl zu ordnen. Von einem Kampf gegen hierarchische Anmaßungen war noch keine Rede. Denn diese traten, wenigstens dem Fränkischen König gegenüber, nicht hervor. So stand Karl mit den Römischen Bischöfen seiner Zeit in bestem Vernehmen. Adrian I. übermachte ihm im Jahr 784 die Sammlung der kirchlichen Beschlüße, welche die Grundlage des katholischen Kirchenrechts sind, und Leo III. krönte ihn in der heiligen Nacht des Jahres 801 zum Römischen Kaiser. Mit dieser Handlung war zwischen weltlicher und geistlicher Macht das Verhältnis begründet, dessen Durchkämpfung die Angeln der mittelalterlichen Geschichte bildet.

Nirgends tritt uns das hohe Ziel, das sich Karl der Große gesteckt hatte, klarer entgegen als in der herrlichen Rede, die er im März des Jahres 802 an die in seinem Palast zu Aachen versammelten Großen des Reiches hielt.[35]) Kurz und eindringlich legt er ihnen sein Glaubensbekenntnis vor, ermahnt sie zur Liebe Gottes und des Nächsten, und schärft dann jedem Stande mit treffenden Worten seine besondern Pflichten ein. „So wird uns Gott ein glückliches Leben geben auf Erden und das zukünftige mit seinen Heiligen in Ewigkeit. Gott behüte euch, geliebte Brüder!"

Sehen wir so den großen Kaiser der christlich kirchlichen Seite zugewandt, so vergaß er doch darüber nicht die geistigen Schätze, die sein Volk aus der eignen Vorzeit mitherüber-

35) Pertz III. p. 101—103.

brachte. Die Ausbildung der Deutschen Sprache lag ihm sehr am Herzen. Er selbst trug sich mit dem Gedanken, eine Deutsche Grammatik zu schreiben.[36]) Woran wir aber die großartige Vielseitigkeit Karls vor Allem erkennen, er sammelte die alten Heldenlieder des Deutschen Volkes,[37]) die der bigotte Eifer seines elenden Nachfolgers verabscheute.[38])

Bis hieher wollte ich die Geschichte der Deutschen Kirche wenigstens im Ueberblick führen. Im Folgenden stelle ich das Wichtigste über die Bildung des Klerus und seine Wirksamkeit in der Gemeinde nach dem Stoffe zusammen.

---

36) Eginhard. Vita Caroli M. c. 29.
37) Ibid.
38) Thegan. c. 19. Pertz II. p. 594.

Drittes Kapitel.

Die Bildung des Deutschen Klerus im früheren Mittelalter.

1. Klerus und Laien.

Als den Hochdeutschen Stämmen die christliche Lehre nahe gebracht wurde, hatte sich in der christlichen Gemeinde der Unterschied von Klerus und Laien schon völlig entwickelt. Der Klerus bildete einen von der übrigen Gemeinde streng abgeschloßenen Priesterstand. In sich war er gegliedert nach den Abstufungen der Metropoliten, Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Unter den Metropolen genoß Rom seit dem 4ten Jahrhundert einen anerkannten Ehrenvorrang. Daß aus diesem Vorrang sich nach und nach die päbstliche Hierarchie entwickelte, hängt eben mit dem Eintritt der Deutschen Völker in die Kirche eng zusammen.

Wir betrachten hier den Klerus nicht als kirchlich politische Körperschaft, sondern als Lehrstand. Die politische Bedeutung des Klerus tritt allerdings in den Jahrhunderten des Mittelalters sehr in den Vordergrund. Es gewinnt bisweilen den Anschein, als sei seine ganze Thätigkeit in den Kämpfen für die äußerliche Macht der Kirche aufgegangen. Aber wie Deutschland der Boden war, auf dem diese großen

kirchlich politischen Kämpfe ausgefochten wurden, so sind es auch vorzugsweise die Deutschen Verhältnisse, die uns zur Betrachtung der stillen, aber nachhaltigen Lehrthätigkeit des Klerus auffordern.

Die Verbreitung des Christenthums unter Völkern fremder Zunge forderte die Bildung eines Lehrstandes, der einerseits dem eignen Volke angehörte, andrerseits mit den Quellen des Christenthums in Zusammenhang blieb. Ein Lehrstand der Art würde sich zuerst in der Lateinischen Kirche gebildet haben, wenn sich nicht die Römische Kirche seit dem Beginn des Mittelalters von dem Zurückgehn auf die Quellen des Christenthums thatsächlich losgesagt hätte. Seit dieser Zeit galt dem Occident fast für ein volles Jahrtausend das Lateinische als die Grundsprache des Christenthums. Je größer nun das Gewicht war, das auf diese Art die Lateinische Sprache erhielt, um so nothwendiger mußte ihre Verbreitung auch unter den Völkern anderer Zunge erscheinen. Die Volkssprachen durch die Lateinische zu verdrängen oder auch nur die Kenntnis des Lateins unter allen Ständen zu verbreiten, mußte sich bald als unausführbar herausstellen. Es blieb also nichts anderes übrig als einen besondern Stand heranzubilden, der in die Lateinischen Quellen des Christenthums eingeweiht das Gelernte seinen Volksgenoßen in der Landessprache mittheilen konnte. Das war die Stellung des Römisch-Deutschen Klerus, wenn man ihn von Seite seiner Lehrthätigkeit betrachtet.

2. Die Schulen des Klerus.

Die Heranbildung eines solchen Klerus hatte schon den großen Aposteln des Deutschen Volkes am Herzen gelegen

und namentlich haben wir den heiligen Bonifacius hiefür thätig gesehen. Eine feste und durchgreifende Organisation aber erhielten die Bildungsanstalten für den Deutschen Klerus erst durch die heilsamen Maßregeln Karls des Großen. Ich habe die riesenmäßige Thätigkeit, die jener gewaltige Geist auch auf diesem Gebiet entwickelte, in der Kürze angedeutet. [1] Jetzt werden wir auch im Einzelnen sehen, wie auf der Grundlage, die Karl der Große legte, fortgebaut wurde.

Weitaus der wichtigste Gegenstand in den Bildungsanstalten des Klerus war natürlich die Theologie. Ja man darf die Theologie kaum als einen einzelnen Theil des klerikalen Unterrichts bezeichnen, dem noch andere Gegenstände nebengeordnet gewesen wären. Die Theologie umfaßte vielmehr die ganze Schulbildung der damaligen Zeit und alles Andere, was sonst etwa vorkam, sollte nur als Hilfsmittel für das theologische Studium dienen. Es war deshalb vollkommen zweckgemäß, daß die ganze gelehrte Bildung von ihren ersten Elementen an bis zu den höchsten Stufen der damaligen theologischen Wißenschaft in einer und derselben Anstalt erworben wurde. Solcher Anstalten gab es zwei Arten, die mehr durch ihre äußere Stellung als durch ihre innere Einrichtung von einander unterschieden waren, nämlich die Kathedralschulen und die Klosterschulen. [2] An jeder Kathedrale,

---

1) S. o. S. 191 f.

2) Vgl. Friedr. Cramer, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters. Stralsund 1843. 8. S. 31. 32. Herr Dr. Cramer hat dieß Buch seiner Allgemeinen Geschichte der Erziehung während des Mittelalters vorausgeschickt. Indem ich zum voraus auf die neuen Erörterungen verweise, die wir in diesem Werke zu erwarten haben, kann ich mich über den Jugendunterricht um so kürzer faßen, da mein Hauptaugenmerk ohnedem die eigentlich theologische Bildung sein muß.

das heißt an jedem bischöflichen Sitz, sollte eine Schule zur Heranbildung der Geistlichkeit bestehen. Einige dieser Schulen haben sich einen bedeutenden Namen erworben. So die von St. Alban zu Mainz, die zu Augsburg,[3]) und die zu Metz. Ohne Vergleich wichtiger aber war die andere Art von Schulen, die in den Klöstern. Der Orden des heiligen Benedict, dem in jener Zeit noch alle Deutschen Klöster angehörten, fand seine fruchtbarste Thätigkeit in der Erziehung des heranwachsenden Geschlechts. Jedes nur einigermaßen ansehnliche Benedictinerkloster hatte seine Schule. Noch jetzt können wir eine große Menge solcher Schulen namhaft machen, und wir sind berechtigt, auch da, wo uns besondre Nachweisungen fehlen, das Dasein ähnlicher Schulanstalten anzunehmen. Die berühmtesten Bildungsanstalten des früheren Mittelalters lagen in der Kirchenprovinz von Mainz. An ihrer Spitze standen Fulda und St. Gallen. Daneben aber müßen wir noch nennen: Lauresham unweit von Worms, Reichenau im Bodensee, Hirsau, St. Peter und St. Blasien im Schwarzwald, Einsiedeln in der Schweiz, Weingarten und Weißenau (Augia alba Sueviae) in der Nachbarschaft des Bodensees, Ellwangen im Osten und das Elsäßische Weißenburg im Westen der Mainzer Kirchenprovinz, und endlich noch Hersfeld und Fritzlar unter den Hessen. Die Kirchenprovinz von Salzburg hatte zwar keine Schule, die dem Ruhme Fuldas und St. Gallens gleichgekommen wäre. Doch zeugen noch heute die handschriftlichen Schätze der Münchner und der Wiener Bibliothek nicht nur von der gelehrten, sondern insbesondere auch von der Lehrthätigkeit der Bayrischen und Oesterreichischen

---

3) Launoius de scholis celebrioribus (ed. Paris. 1672. 8.) p. 173. 174.

Klöster. Eine ähnliche Stellung wie Fulda und St. Gallen unter den Klöstern der Mainzer Provinz scheinen unter denen der Provinz Salzburg Tegernsee am Fuß der Bayrischen Alpen und St. Emmeran in Regensburg eingenommen zu haben. Außerdem aber dürfen wir nicht übergehen: Monsee, St. Paul und St. Florian im jetzigen Kaiserthum Oesterreich, und Prüfling, Obernaltach, Weihenstephan, Benedictbeuern und Wessobrunn [4]) im jetzigen Königreich Bayern. [5])

4) Ueber Benedictbeuern und Wessobrunn s. Mabillon Annales Ord. S. Benedicti II. p. 165. Wessobrunn stand früher unter Freising, später unter Augsburg. Das Bisthum Augsburg selbst aber gehörte im J. 799 noch unter das Erzbisthum Salzburg. Dalham Concil. Salisb. p. 36, bei Binterim, Deutsche Concilien I. S. 27. Im J. 859 gehört Augsburg zu Mainz, Binterim l. l.

5) Zu diesem Verzeichnis der Klosterschulen bemerke ich Folgendes:

1. Das Verzeichnis ist hervorgegangen theils aus den allgemein bekannten Nachrichten, theils aus meinen Sammlungen über Althochdeutsche Glossen s. Buch I. Kap. 2. Ich gebe zu, daß die letztere Instanz nicht immer unumstößlich sicher ist, doch wird sie weitaus in den meisten Fällen zutreffen. Ebenso kann mir leicht eine geschichtliche Notiz über die pädagogischen Verdienste des einen oder andern Klosters entgangen sein. Ergänzungen und Berichtigungen aus dem weitschichtigen Vorrath der hieher gehörigen Quellen werde ich deshalb mit Dank annehmen.

2. Ueber das Schulwesen der Kathedralstädte ist mir noch Manches unklar. Wie verhielten sich die Klosterschulen solcher Städte, z. B. St. Emmeran in Regensburg, Weihenstephan in Freising zu den Kathedralschulen?

3. Ich habe nur die Schulen der beiden Hochdeutschen Hauptprovinzen angeführt. Die halbniederdeutschen der Provinzen Köln und Trier verdienen eine besondere Behandlung.

4. Ob in einem Kloster wenige oder viele Kleriker gebildet wurden, kann nicht darüber entscheiden, ob es unter den Klosterschulen zu nennen sei. Jedes Kloster, das die Mittel und die Gelegenheit darbot, sich die nöthigen theologischen Kenntnisse zu erwerben, ist unter die Klerikalschulen zu rechnen. Sollte jemand glauben, nach diesem Princip müsse man alle

Der Unterricht, der in den Klosterschulen ertheilt wurde, unterschied sich durch nichts Wesentliches von dem Unterricht in den Kathedralschulen. Bis zum Jahre 817 wurden die Mönche, Weltgeistlichen und Laien in den Klosterschulen zusammen unterrichtet. In diesem Jahr aber entschied die Synode zu Aachen, daß in allen Klöstern des Fränkischen Reiches die Schulen für die Mönche von denen für die Weltgeistlichen und Laien getrennt werden sollten.[6] Seit dieser Zeit finden wir in verschiedenen Deutschen Klöstern zweierlei Schulen, die einen, die scholae interiores, innerhalb der Clausur, für die Mönche, die andern, die scholae exteriores oder canonicae in den Gebäuden außerhalb der Clausur für die Weltgeistlichen und Laien.[7] Doch bezog sich diese ganze Trennung nur auf die klösterliche Disciplin, auf die Art und die Gegenstände des Unterrichts scheint sie keinen Einfluß gehabt zu haben.

3. Die allgemeine Bildung des Klerus.

Der Unterricht, den der künftige Geistliche in allen diesen Schulen empfieng, läßt sich scheiden in den untergeordneten, allgemein bildenden und in den wesentlichen theologischen. Der allgemeine Unterricht schloß sich an die bekannte Eintheilung der Wißenschaften in das Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dia-

---

Klöster des 7ten bis 11ten Jahrhunderts unter die Schulanstalten zählen, so hat er dem Begriff nach ganz recht. In der Wirklichkeit aber wird man doch gut thun, sich nach positiven Beweisen von der Thätigkeit des Klosters umzusehen.

6) Capitul. Aquisgran. 817. Pertz III. p. 202. §. 42. vgl. mit dem alten Plan des Klosters St. Gallen.

7) Ekkehard. jun. de casib. S. Galli cap. 1. Pertz II. p. 78. 79.

lektik, und das Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie an.[8] Als nothwendig wurde unter diesen Wißenschaften am Anfang des 9ten Jahrhunderts vom Geistlichen verlangt: 1) Documente und Briefe schreiben. 2) Der Römische Gesang zur Nachtzeit und zur Messe. 3) Die Elemente der kirchlichen Festrechnung.[9] Doch darf man nicht außer Acht laßen, daß die Forderungen des Aachener Kapitulars, dem die angegebenen drei Punkte entnommen sind, zunächst nur die praktischen Kenntnisse des Geistlichen umfaßen. Einige Bekanntschaft mit den allgemeinen Wißenschaften setzen sie offenbar voraus, ohne Frage z. B. die Kenntnis der Lateinischen Grammatik.[10] Ob die sieben freien Künste in allen Schulen wirklich getrieben wurden, können wir nicht mehr entscheiden. Von den beßern, wie von Fulda und St. Gallen, wißen wir es mit Bestimmtheit. Die Ansicht des Karolingischen Zeitalters von der Nothwendigkeit, die sieben Künste zu studiren, gibt uns der große Fuldische Lehrer Hrabanus Maurus in seinem Werk von der Bildung der Geistlichen.[11] St. Gallen hat uns außerdem auch Schriften hinterlaßen, die aus dem Unterricht in den freien Künsten her-

8) Ueber die Entstehung dieser seltsamen Eintheilung vgl. u. a. Cramer, Erziehung in den Niederlanden S. 9 ff.

9) Nur diese drei Gegenstände zählt das Capitul. Aquisgran. 802 unter die Dinge, quae jussa sunt discere omnes ecclesiasticos: 1) compotum (i. e. computum). 2) Cantum Romanorum in nocte et ad missa similiter. 3) scribere cartas et epistolas. Capitul. Aquisgran. 802, bei Pertz III. p. 105 sq.

10) Vgl. auch die ausdrückliche Forderung eines gebildeten Styls in Karls des Großen Encyclica de anno 787 bei Pertz III. p. 52. Man übersehe aber nicht die rein theologische Begründung. Von der allgemeinen Bildung handelt ferner c. 71. und 79. des Cap. eccl. a. 789. (III. 53. Pertz.)

11) De instit. cleric. III. 18—25. col. 641—647. ed. Hittorp.

vorgegangen sind. So das Lehrbuch der Rhetorik und die damit verwandten Schriften.[12] Auch Notker Labeos († 1022.) Bearbeitung des Boethius, des Marcianus Capella und der beiden Aristotelischen Bücher ist eine Weiterbildung dieses Unterrichtszweiges.[13]

Indem ich die genauere Auseinandersetzung dieser Dinge der Geschichte der Pädagogik überlaße, sage ich nur noch Einiges über das Verhältnis des Deutschen zum Lateinischen in den Klöstern, und über die Stellung, welche die klassischen Studien in der Bildung des früheren Mittelalters einnehmen.

Die eigentliche Klostersprache der Mönche war das Latein. Alles gieng darauf aus, den neu aufgenommenen Klosterschülern möglichst bald eine gewisse Fertigkeit im Lateinsprechen beizubringen. Da man aber immer neuen Nachwuchs Deutscher Knaben bekam, so konnte natürlich auch in den gelehrtesten Klöstern die Deutsche Sprache nie ganz aussterben. Dem Kloster St. Gallen wird im 10ten Jahrhundert nachgerühmt, daß nur die kleinsten Knaben seiner Schule sich der Deutschen Sprache bedienten; alle übrigen aber mußten ihre Conversation Lateinisch führen. In den meisten Fällen aber lief natürlich der Gebrauch der Deutschen Muttersprache neben dem der Lateinischen her. Daher entstand jene Mischung Lateinischer und Deutscher Worte, die wir in so vielen Glossenhandschriften der Althochdeutschen Zeit finden. Man erklärte bei der Auslegung Lateinischer Texte die schwierigeren Wörter entweder durch geläufigere Lateinische oder auch durch entsprechende Deutsche. Dadurch mußte eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen dem Lateinischen und Deutschen in den Klöstern entstehen.

---

12) S. o. S. 74.

13) S. o. S. 72 f.

Außer dieser durch die Noth hervorgerufenen Einwirkung des Lateinischen auf das Deutsche wurde aber, wenigstens in einigen Klöstern, der litterarischen Ausbildung der Deutschen Sprache auch noch eine höhere, mehr absichtliche Thätigkeit zugewandt. So zu Fulda durch Hrabanus Maurus, dessen Schüler, Otfried von Weißenburg, seine schriftstellerische Behandlung der Deutschen Sprache dem Hrabanus verdankt zu haben scheint. 14) Ebenso zu Reichenau. Unter den Büchern dieser Abtei führt ein uralter Katalog aus der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts auch zwei Bände mit Deutschen Gedichten an, „um, wie der Katalog hinzufügt, die Deutsche Sprache zu lehren.“ 15) In gewissem Sinn dürfen wir alle Althochdeutschen Schriftwerke hieher rechnen, insbesondere die des Notker Labeo, der sich für die Rechtschreibung der Deutschen Sprache ein eigenes, streng durchgeführtes System bildete.

Die klassischen Studien nahmen sowohl im Jugendunterricht als auch in den Bestrebungen der größten Gelehrten jener Zeit nur eine sehr untergeordnete Stelle ein. Die Theologie und ihre Interessen stehen überall obenan. Man hat uns zwar bisweilen aus einzelnen Aussprüchen namhafter Männer, aus ihren klassischen Citaten, ihrem Lateinischen Styl und Aehnlichem eine hohe Meinung von den klassischen Studien des Mittelalters beibringen wollen. Allein dergleichen führt sich bald auf das rechte Maß zurück, wenn man die

---

14) „a Hrabano — educata parum mea parvitas est.“ Otfrids Vorrede an Liutbert s. f. Vgl. Lachmann in Ersch und Gruber, Encyklop. 3te Sect. Thl. 7. S. 282.

15) In XX. primo libello continentur XII. carmina Theodiscae linguae formata. In XX. secundo libello habentur cet. et carmina diversa ad docendum Theodiscam linguam. Neugart. Episcop. Constant. T. I. p. 550. Vgl. Hoffmann, Geschichte des Kirchenliedes S. 18.

Dinge mehr in der Nähe betrachtet. Es ergibt sich dann leicht, daß das frühere Mittelalter das, was wir heutzutage seit Winckelmann und Friedrich August Wolf klassische Studien nennen, so gut wie gar nicht gekannt hat. Was zunächst die Römische Litteratur betrifft, so ist allerdings nicht zu läugnen, daß alle die Schriftsteller, die wir jetzt noch übrig haben, auch in der ersten Hälfte des Mittelalters gelesen worden sind. Das ergibt sich aus der einfachen Betrachtung, daß alle unsre Handschriften Römischer Klassiker entweder selbst im 7ten bis 11ten Jahrhundert geschrieben oder doch aus Manuscripten copirt sind, die diesen Jahrhunderten angehörten. Wenn also auch sonst niemand, so hat jedenfalls der Abschreiber die Annalen des Tacitus im 10ten Jahrhundert gelesen. Das ist es aber offenbar nicht, wonach gefragt wird, sondern es handelt sich darum, erstens welche Stelle die Römischen Klassiker als allgemeines Bildungsmittel des Klerus einnahmen, und zweitens in welchem Geist die Wenigen, die sich wirklich mit den Klassikern befaßten, ihr Studium betrieben. Als allgemeines Bildungsmittel sind nun die Klassiker im früheren Mittelalter sehr in den Hintergrund gedrängt. Wir ersehen dieß aus zwei Umständen. Erstens wird unter den Dingen, die jeder Geistliche wißen muß, irgendwelche Kenntnis der alten Klassiker nirgends gefordert;[16]) und zweitens finden wir dem ganz gemäß nur äußerst wenige Klassiker mit Althochdeutschen Glossen versehen.[17]) Sehr natürlich, weil in

16) S. u. die Auszüge aus dem Capitul. Aquisgran. 802.

17) S. o. S. 119 f. Die s. g. Gloss. Salomonis (S. 128 f.) begründen keinen Einwurf gegen das Gesagte. Denn sie waren ja bis nahe an den Schluß unserer Periode ohne Deutsche Beimischung. Sie liefern also vielmehr einen neuen Beleg, daß man das Lesen des Cicero und Virgil der höchsten Stufe weltlicher Gelehrsamkeit vorbehielt.

der Regel nur eigentliche Gelehrte die Klassiker lasen, die der Deutschen Glossen nicht mehr bedurften. Wo demnach das Lesen der Klassiker in den Klerikalschulen des Mittelalters vorkommt, da ist es als Ausnahme von der Regel zu betrachten. Und als solche wird es auch meistens berichtet.[18] Bisweilen erhalten wir von der Kühnheit eines klösterlichen Magisters, den Virgil oder Aehnliches mit seinen Schülern zu lesen, nur dadurch Kunde, daß irgend ein großer Theolog des Jahrhunderts seine strengste Misbilligung darüber ausspricht. Das Studium der Klassiker, weit entfernt ein allgemeines Bildungsmittel auch nur des Klerus zu sein, war mithin auf eine verhältnismäßig kleine Anzahl ausgezeichneter Köpfe beschränkt. Es fragt sich nun weiter, in welchem Geist diese Wenigen das Studium des klassischen Alterthums betrieben. Wir können dieß theils aus ihren eigenen Aussagen, theils aus dem Charakter ihrer schriftstellerischen Erzeugnisse entnehmen. Die Aussprüche der großen Gelehrten jener Zeiten gehen nun, wo sie sich nicht geradezu gegen das Lesen der heidnischen Schriftsteller erklären, fast immer dahin, daß allerdings auch aus den Heiden gar manches Brauchbare zur Erklärung der Heiligen Schrift zu gewinnen sei. Wagen sie sich aber irgendwo über diese Linie hinaus, so beschränken sie sich doch einerseits auf den materiellen Inhalt, andrerseits auf das Alleräußerlichste der stylistischen Form. Mit einem

---

18) Ueber das Studium der Klassiker im Mittelalter vgl. u. a. Cramer, Fortsetzung des Bossuet V. 2. 128; Jh. Gottfried Eichhorn Allgem. Gesch. der Cultur und Litteratur des neueren Europa (Göttingen 1796. 1799.) Bd. 2. S. 40. 275. 283. 398.; Fr. Cramer Gesch. der Erziehung in den Niederlanden, S. 77.; Gräße, Literärgesch. II. 1. a. S. 818—851. Ich verweise auf diese Bücher, indem ich noch einmal bemerke, daß ich im Obigen nur einige Hauptpunkte der mittelalterlichen Jugendbildung hervorheben will.

Wort, man lernt von den Alten einige gelehrte Notizen, Verse machen und eine einigermaßen erträgliche Prosa schreiben.[19]) Von dem eigentlichen Wesen und Werth der klassischen Litteratur hat in dem halben Jahrtausend, das der Völkerwanderung folgt, niemand eine Ahnung gehabt. Oder hat irgend einer jener Gelehrten, Hrabanus Maurus, Notker Balbulus oder Labeo bemerkt, daß zwischen Virgil und Marcianus Capella ein wesentlicher Unterschied sei? In ihren eigenen Werken zeigt sich der Einfluß des klassischen Alterthums nichtsdestoweniger ganz unläugbar. Am meisten tritt eine wirklich tiefere Einwirkung des klassischen Alterthums bei einigen Geschichtschreibern hervor. So wird es in der ganzen Litteratur des früheren Mittelalters kaum etwas geben, das sich so weit entfernte von dem Gepräge der kirchlichen Latinität wie Eginhards Leben Karls des Großen. Nur der Waltharius manu fortis bildet vielleicht einen noch schrofferen Gegensatz gegen die kirchlichen Poesien der Zeit. In beiden Fällen ist das antike Gepräge sehr begreiflich. Der Geschichtschreiber schildert uns einen menschlich großen Charakter, ausgerüstet mit allen Vorzügen des Leibes und der Seele.[20]) Aus den Versen des

---

19) Gelesen wurden unter den Alten vorzüglich Virgil und Ovid. Dann Terenz, Salust, einzelne Schriften Ciceros und so manches Andre. Vgl. S. 204. Anm. 18. Den Widerspruch zwischen dem Studium und der Verachtung der Klassiker, der sich oft in einem und demselben Individuum findet, sucht Lorentz in seinem Leben Alcuins (Halle 1829.) S. 267. zu lösen. Was er an dieser Stelle zu viel sagt, nimmt er in den treffenden Bemerkungen S. 277. stillschweigend zurück.

20) Jedem, der vom Lesen der früheren Annalisten zum Eginhard übergeht, muß die völlige Umgestaltung des historischen Styls auffallen. Wir besitzen von Eginhard außer der Vita Caroli Magni auch noch reichhaltige Annalen vom J. 741—829. Die erste Hälfte dieser Annalen (741—788) ist nur eine Umarbeitung der Annalen, die ein Mönch im Kloster Lauresham aufgezeichnet hat und die wir gleichfalls noch besitzen

Waltharius aber haucht uns die Frische der Deutschen Heldenpoesie an. Meistentheils jedoch sind die mönchischen Uebungen in antiken Metris nur deshalb zu schätzen, weil die Neigung zu solchen Spielereien uns die antiken Klassiker hat erhalten helfen. 21)

(Pertz I. 127). Vergleicht man nun die ursprünglichen Laureshamer Annalen mit der Umarbeitung des Eginhard, so sieht man recht, wie dieser überall bemüht ist, den mönchischen Ausdruck seines Vorgängers dem klassischen möglichst anzunähern, und wie tief ein solches Bestreben in Eginhards Gesinnung wurzelte. So sagt der Laureshamer zum J. 745 von Karlmann, Pipins Bruder: confessus est Pippino germano suo, quod voluisset saeculum relinquere. Daraus macht Eginhard: patefecit fratri suo Pippino, saecularem conversationem se velle dimittere et habitu monachico Deo servire. Tiefer greift die Aenderung ein, wenn Eginhard ad ann. 772 sagt: divinitus factum creditur. Oder wenn ad ann. 773 der Laureshamer sagt: Karl der Große soll gegen die Langobarden ziehen, eingeladen vom Pabst pro Dei servitio et iustitia sancti Petri seu solatio ecclesiae. Dagegen Eginhard: eumque sibi atque Romanis adversus Langobardos opem ferre rogaret. Man sieht leicht ein, welche Ueberlegenheit und Selbständigkeit des Geistes zu einem solchen Fortschritt gehörte, und Eginhard nimmt daher mit Recht eine der ersten Stellen in der ganzen Litteratur des Mittelalters ein. Wenn man aber in neuster Zeit die Geschichtschreiber des Mittelalters neben oder gar über Tacitus und Thucydides gestellt hat, so ist das eine arge Uebertreibung. Eginhard hat sich bekanntlich vorzugsweise den Sueton zum Muster genommen (Pertz II. 431.), und einen Nachahmer des Suetonius will man zum Nebenbuhler des Tacitus machen!

21) Von diesem Urtheil nehme ich einige geistliche Poesien in lyrischen Metris und einige weltliche, die mit der Volkspoesie in Verbindung stehen, aus. Die Gedichte der Mönche, die sich von der antiken Metrik ganz lossagen, muß man natürlich nach ihren eigenen Gesetzen beurtheilen. Anders ist es bei den Nachbildungen antiker Metra. Auch hier können wir dem Fleiß und bisweilen auch dem glücklichen Ausdruck der Mönche alle Gerechtigkeit widerfahren laßen. Legen wir aber den antiken Maßstab an, so erscheint das Meiste als monstrose Misgeburt. In den Gedichten des Hrabanus Maurus finden sich Hexameter wie folgende:

Me quia quaecumque docuerunt ore magistri.

Nec mihi ceu propria petulans haec vindico scripta.

Steht es nun schon mit der Römischen Litteratur so, wie viel weniger dürfen wir ein tieferes Studium der Griechen erwarten? Von einem solchen kann aber auch gar keine Rede sein. Man lehrte zwar in einigen Schulen, z. B. in St. Gallen, in den besten Zeiten die besten Schüler die Elemente des Griechischen. Man recitirte in einigen Klöstern, wie in St. Gallen und Tegernsee, einen Theil der Liturgie in Griechischer Sprache. Einzelne Gelehrte, wie Alkuin, Hrabanus Maurus, Notker Labeo, Hermannus Contractus werden um ihrer Griechischen Kenntnisse willen gerühmt. Aber das Alles beweist noch nicht das Geringste für ein tieferes Studium der Griechischen Klassiker. Es galt vielmehr für einen gelehrten Schmuck, den man nicht einmal dazu anwandte, in seiner eigentlichen Lebensaufgabe, in dem Studium des Neuen Testamentes bis auf den Grundtext vorzudringen.[22]) Ich erwähne hier des Griechischen nur deshalb, um zu bemerken, daß so gut wie gar nichts unmittelbar aus den Grund-

---

Und Pentameter wie:

Divinitas semper det tibi cuncta bona.

22) Daß man dieß eigentlich thun solle, erhielt sich als Ueberlieferung der alten Zeit. Hrabanus Maurus de Universo lib. XVI. c. 1. wiederholt es aus Isidor. Hispal. etymol. IX. 1. (Kunstmann, Hrabanus S. 163.). Dieser selbst aber hat es aus Augustin. de doctrina christiana II. XI. (16). Ueber das Griechische in den Deutschen Klöstern des früheren Mittelalters vgl. Eichhorn a. a. O. Bd. 2, S. 92. 421. Cramer, Geschichte der Erziehung in den Niederlanden S. 55 ff., und daselbst weitere Nachweisungen, namentlich auch über das Griechische in den Bayrischen Klöstern. Ich habe von einigen Proben jener Griechischen Gelehrsamkeit genaue Abschrift genommen. Sie sind nicht geeignet, mein obiges Urtheil zu modificiren. Daß einzelnen Gelehrten des 7ten bis 11ten Jahrhunderts der Griechische Text des Neuen Testaments bekannt war, wird man nicht als Beweis anführen wollen, daß ihre Bibelforschung wirklich auf dem Grundtext fußte.

sprachen der Bibel in das Althochdeutsche übergegangen ist. Alles hat vielmehr seinen Weg erst durch die Vermittlung des kirchlichen Lateins genommen.

Wenn ich die klassischen Studien der mittelalterlichen Geistlichkeit hier auf ihr wahres Maß zurückzuführen suche, so geschieht dieß keineswegs, um jene hochverdienten Männer herabzusetzen. Im Gegentheil, wir sind ihnen auch hier zum größten Dank verpflichtet. Sie haben uns die Schätze des Alterthums aufbewahrt und die ersten, wenn auch nur schwachen Versuche zu deren Wiedererweckung gemacht. Sie sind die Gründer der Deutschen Gelehrsamkeit. Bei dem Allen aber liegen die wesentlichsten Verdienste des mittelalterlichen Klerus nicht auf dem Gebiet des Geschmacks und der Philologie, sondern auf dem der Religion und des praktischen Christenthums. Uebertreibungen auf jener Seite, Rechtfertigungen gegen Vorwürfe, die nicht zu beseitigen sind, können uns nur mistrauisch machen gegen den Ruhm, den sich der Deutsche Klerus durch seine unermüdete religiöse Thätigkeit wirklich erworben hat. Der Geist des klassischen Alterthums, sagen wir es gerade heraus, stand mit der Denkweise des mittelalterlichen Klerus in schroffem Gegensatz. Und mögen wir auch an den starken Ausfällen des Gregorius und des Alcuin drehen und deuten, so viel wir wollen, wir werden doch nicht läugnen können, daß der ernste Notker Balbulus († 912.) die Gesinnung seiner tüchtigsten Standesgenoßen ausdrückt, wenn er an seinen Schüler Salomon schreibt: „Wenn Du aber auch Verse suchst, so hast Du die Fabeln der Alten nicht nöthig, sondern Du hast in der Christenheit den prudentissimus Prudentius.“ [23])

23) Pez, Thesaur. I. 1. col. 1—14, cap. 7.

4. Die theologische Bildung des Klerus.

Gehen wir nun über zur theologischen Bildung des mittelalterlichen Klerus, so haben wir vor allen Dingen zwei Fragen scharf von einander zu sondern. Erstens nämlich haben wir zu untersuchen, welches die Anforderungen waren, die man an jedes Mitglied des gesammten Klerus stellte. Dann erst können wir zu der zweiten Frage übergehen, in wie weit einzelne hervorragende Geister das allgemeine Maß überschritten haben. Die Vermischung dieser beiden Fragen hat manche Neuere zu ganz falschen Vorstellungen über den Bildungsgrad des mittelalterlichen Klerus verführt. Für uns ist der allgemeine Zustand der Geistlichkeit die Hauptsache. Wir wollen die durchschnittliche Bildung der Männer kennen lernen, die berufen waren, das Christenthum unter dem Volk auszubreiten.

Untersuchungen über allgemeine Zustände vergangener Zeiten sind überall mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verknüpft. Das, was wir am meisten zu wißen begehren, haben die Zeitgenoßen in der Regel nicht aufgezeichnet, weil ihnen an dem, was sie täglich sich wiederholen sahen, nichts der Aufzeichnung werth schien. Eine Hauptquelle für die Veranschaulichung allgemeiner Zustände bilden deshalb die Gesetze und Verordnungen, die uns sagen, wie die allgemeinen Zustände sein sollten. Allein wie groß oft der Abstand ist zwischen dem, was das Gesetz vorschreibt, und dem, was wirklich zur Ausführung kommt, dafür liefert namentlich das Schulwesen die schlagendsten Beweise. Wollen wir uns demnach nicht begnügen mit Redensarten, sondern erfahren, wie es wirklich ausgesehen hat in der Welt, so müßen wir uns

außer den Gesetzen und Verordnungen noch umsehen nach anderweitigen Belegen über deren wirkliche Ausführung. Und diese Belege sind in der Regel so schwer beizubringen.

Ueber die theologische Bildung der mittelalterlichen Geistlichkeit sind wir verhältnismäßig ganz besonders gut unterrichtet. Wir besitzen nicht nur eine Reihe von Verordnungen darüber, welche Kenntnisse man vom Geistlichen forderte, sondern wir haben auch die Beweise in Händen, daß diese Verordnungen wirklich zur Ausführung gebracht wurden. Die erstere Quelle eröffnen uns die Beschlüße der Deutschen Concilien und die Kapitularien der Deutschen Kaiser, die zweite liegt uns vor in den Denkmählern der Althochdeutschen Sprache und insbesondere in den Althochdeutschen Glossen.

Sehen wir zuerst zu, was die Gesetze der Karolingischen Zeit über die theologische Bildung des Klerus bestimmen. Die Concilien und Kapitularien der Karolingischen Zeit von den Tagen des Bonifacius (742) bis zum Tode des Hrabanus Maurus (856) enthalten eine große Menge von Bestimmungen über das Leben und die Kenntnisse des Klerikers. Da die Frage, so weit sie die Kenntnisse betraf, ganz neu zu lösen war, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Anforderungen etwas schwanken. Der Heil. Bonifaz hatte sie noch vorzugsweise auf den Lebenswandel, die Amtsführung und die Rechtgläubigkeit des Geistlichen beschränkt. In Bezug auf die Gelehrsamkeit mußte er nachsichtig sein, da die Anstalten zur beßeren Heranbildung des Klerus zu seiner Zeit noch im Entstehen waren.[24] Als Karl der Große im Jahr

---

24) Die Maßregeln des Bonifaz s. in der 73ten seiner Episteln, p. 197. ed. Würdtwein. Doch vgl. auch die Statuta S. Bonifacii, p. 141. ed. Würdtwein.

768 zur Herrschaft kam, fand er eben durch die Bemühungen des Bonifaz und seiner Schüler einen Klerus vor, der, obwohl immer noch ziemlich unwißend, doch schon größere Ansprüche zuließ. Demgemäß bestimmte das erste kirchliche Kapitular Karls des Großen, das er (769) ein Jahr nach seiner Thronbesteigung erließ:[25]) „Diejenigen Priester, welche ihre amtlichen Verrichtungen nicht gehörig auszuüben wißen, noch dieß gemäß der Vorschrift ihrer Bischöfe nach Kräften zu lernen streben, oder sich als Verächter der Canones zeigen, sollen von ihrem Amt entfernt werden, bis sie sich ernstlich gebeßert haben. Wer aber von seinem Bischof seiner Kenntnisse halber häufig ermahnt, daß er etwas lernen solle, dieß zu thun vernachläßigt, der soll unbedenklich von seinem Amt entfernt werden und die Pfründe, die er hat, verlieren. Denn wer das Gesetz Gottes nicht kennt, der kann es auch andern nicht verkündigen und predigen."

Schon mehr ins Einzelne gehen die Aachener Kapitularien vom Jahr 789. Hier wird nicht nur von den Bischöfen und Priestern Kenntnis der Canonischen Satzungen gefordert,[26]) sondern es werden dann die Bischöfe auch noch im Einzelnen angewiesen, in welcher Art sie sich nach der Tüchtigkeit ihrer Pfarrer erkundigen sollen.

„Kein Priester", heißt es im 55ten Kapitel des Capitulare ecclesiasticum,[26]) „darf unwißend sein in den Satzungen der Heil. Canones."

---

25) Capitul. de ann. 869, 15. 16. Pertz III. p. 34. „Benedicti libro tertio capp. 123—140 tota constitutio, praeter tamen caput 16, indoctis clericis periculosius, repetita est." Pertz III. 32.

26) Capitul. Aquisgran. 789, 55. Pertz. III. p. 62. Ist entnommen aus Coelestin.

Dann weiter im 69ten Kapitel:[27])

„Die Bischöfe sollen die Priester in ihren Parochien fleißig erforschen, ihren Glauben, ihre Taufe und ihr Messelesen, daß sie den rechten Glauben bewahren, die Taufe nach kirchlicher Vorschrift verrichten,[28]) und die Gebete in der Messe ordentlich verstehen, und daß sie die Psalmen gehörig nach den Abschnitten der Verse singen, und das Gebet des Herrn verstehen und allen verständlich auslegen,[29]) damit jeder wiße, was er von Gott bittet; und daß das Gloria Patri mit aller Würdigkeit bei allen gesungen werde, und der Priester selbst mit den heiligen Engeln und dem Volk Gottes gemeinsam das Sanctus, Sanctus, Sanctus singe."

Nach diesen allgemeinen Maßregeln ließ endlich Karl im Jahr 802 auf der großen Synode zu Aachen durch die versammelten Bischöfe und Aebte festsetzen, welche Kenntnisse hinfort im ganzen Umfang des Reichs vom Geistlichen gefordert werden sollten.[30]) Die Beschlüße dieser Aachener Synode sind für das ganze frühere Mittelalter die Grundlage der klerikalen Bildung. Ich theile deshalb hier Alles daraus mit, was sich auf die Kenntnisse des Priesters bezieht. Leider besitzen wir diese Aachener Beschlüße nur in Bruchstücken. Erstens eine Jussio Generalis in einem Wolfenbüttler Codex. Sie besagt über unsern Gegenstand:

---

27) Pertz III. p. 64.

28) Baptisma catholicum observent.

29) „Et dominicam orationem ipsi intellegant et omnibus praedicent intellegendam, ut quisque sciat quid petat a Deo."

30) Capitul. Aquisgran. 802. Pertz. III. p. 105 sq. Die Herstellung dieses äußerst wichtigen Capitulare Aquense de ann. 802 ist eine von den vielen schönen Entdeckungen, die wir Pertz verdanken.

Befehle Karls für das ganze Reich, die Bischöfe, Aebte, Priester betreffend.

1) Alle Priester sollen einer gründlichen Prüfung unterworfen werden in Bezug auf ihre Kenntnisse und ihre Lehre.[31])

2) Zuerst, wie jeder Geistliche, sei er Bischof, Abt oder Priester, und alle Kanoniker und Mönche ihr Amt verrichten, was etwa nachläßig, was der Beßerung bedürftig ist, daß wer sein Amt gut kennt, dafür belobt werde und zu immer weiterem Fortschreiten ermuntert. Wer aber nachläßig oder träg darin ist, der soll mit entsprechender Buße bis zu gehöriger Beßerung belegt werden.

3) Wie es die Priester mit den Psalmen halten, und wie sie ihr tägliches und nächtliches Officium[32]) dem Römischen Brauch gemäß zu verrichten wißen.

4) Wie sie die Katechumenen im christlichen Glauben zu unterrichten pflegen, und dann wie sie die besondern Messen, für Verstorbene oder auch für Lebende, gehörig zu verändern wißen, nach den beiden Geschlechtern und im Singular und Plural.[33])

5) Gleichermaßen auch über die Belehrung des Volks und das Predigtamt, über die Beichte der Sünder, wie sie dieselben zu handeln lehren, wie sie ihnen das Heilmittel der Sünden anzugeben wißen.

---

31) Eruditione et doctrina. Ich ziehe nur aus, was hierher gehört. Das Uebersetzen solcher Documente ist nicht ganz leicht, da öfters ein und derselbe Ausdruck verschiedene Auffaßungen zuläßt.

32) „Cursum". die Uebersetzung (!) „Officium" entnehme ich Binterim, Concilien 2, 447.

33) Je nachdem nämlich die Messe für einen Mann oder eine Frau, für Einen oder für Mehrere zu halten war.

6) Vor Allem aber über ihren Wandel und ihre Keuschheit, wie sie den Christen ein Muster und Beispiel geben.

7) Wie sie ihren Bischöfen gehorsam sind, und bescheiden, friedlich und in Liebe untereinander leben.

Für das übrige Volk (d. h. mit Inbegriff der niederen Geistlichkeit). [34]

8) Ueber das Verhältnis der Niederen zu ihren Oberen.

9) Ferner ist vorgeschrieben, jeden über seinen Glauben vollständig zu prüfen, wie sie selbst glauben und Andere zu glauben lehren.

10) Gleichermaßen wie sie das Gebet des Herrn verstehen, und dieß Gebet selbst und den Sinn des Symbolums vollständig inne haben und für sich selbst wißen und Anderen mittheilen können.

11) Daß sie die Canones und den Liber pastoralis und die Homilien zur Belehrung des Volks für die einzelnen Feiertage lernen.

Außerdem besitzen wir noch in einer St. Emmeraner Handschrift zu München das Formular für die allgemeine Prüfung.

Die Kapitel der allgemeinen Prüfung.

Im Palast des Königs ist beschloßen worden, daß kein Priester geweiht werde, bevor man ihn prüft.

1) Ich frage euch Priester, wie ihr glaubt, daß ihr am rechten[35]) Glauben festhaltet, oder wie ihr das Symbol und das Gebet des Herrn wißet und versteht.

2) Wie ihr eure Canones kennt oder versteht.

---

34) Das, was ich hier mittheile, betrifft nur die Geistlichkeit.

35) Catholicam.

3) Wie ihr das Pönitential wißt oder versteht.

4) Wie ihr eure Messe nach Römischer Ordnung kennt oder versteht.

5) Wie ihr das Evangelium lesen oder andere Unwissende lehren könnt.

6) Wie ihr die Homilien der rechtgläubigen Väter versteht oder andern erklären könnt.

7) Wie ihr das göttliche Officium nach Römischem Ritus an den bestimmten Festtagen zu singen wißt.

8) Wie ihr die Taufe kennt und versteht.

9) Die Kanoniker frage ich, ob sie nach den Canones leben oder nicht.

10) Euch Aebte aber frage ich, ob ihr die Regel wißt oder versteht, und ob eure Untergebenen nach der Regel des seligsten Benedictus leben oder nicht, oder wie viel von ihnen die Regel wißen oder verstehen."

Dazu kommt endlich noch aus zwei Freisinger Handschriften des 9ten und 10ten Jahrhunderts zu München ein Verzeichnis alles Dessen, was der Geistliche wißen mußte:

„Das ist es, was allen Geistlichen zu lernen befohlen ist:

1) Der katholische Glaube des heiligen Athanasius und alles Uebrige vom Glauben.

2) Auch das Apostolische Symbolum.

3) Das Gebet des Herrn vollständig zu verstehen mit seiner Auslegung.

4) Das Buch der Sakramente vollständig sowohl den Canon als die besondern Messen zum vollständigen Wechseln.

5) Den Exorcismus über die Katechumenen und über die Dämonischen.

6) Die Aussegnung der Seele.

7) Das Pönitentialbuch.

8) Die Festrechnung.

9) Den Römischen Gesang in der Nacht

10) und ebenso zur Messe.

11) Das Evangelium verstehen oder die Lectionen des Begleitebuchs.[36])

12) Homilien für die Sonn- und Festtage zum Predigen. Die Mönche sollen ebenso die Regel und den Canon fest inne haben.

13) Das Pastoralbuch die Canoniker[37]) und das Buch von den Pflichten.[38])

---

36) Der liber comes oder lectionarius war die Sammlung der Perikopen.

37) So steht da (Pertz III. p. 108.). Offenbar aber sind cap. 12 und 13. in einige Verwirrung gerathen. Sie heißen nach der Handschrift:

12. Omelias dominicis diebus et solemnitatibus dierum ad praedicandum canonem; monachi regulam similiter et canonem firmiter.

13. Librum pastoralem canonici atque librum officiorum.

Die letzte Bestimmung, die den liber pastoralis (des Gregorius Magnus) auf die Kanoniker beschränkt, steht in Widerspruch mit cap. 11 der Jussio generalis, das die Kenntnis des Pastoralbuchs ausdrücklich von der ganzen Geistlichkeit verlangt. Omelias ad praedicandum canonem aber (c. 12.) gibt gar keinen Sinn. Ich glaube, es ist zu lesen:

12. Omelias dominicis diebus et solemnitatibus dierum ad praedicandum; canonici canonem; monachi regulam similiter et canonem firmiter.

Nach dieser Einschaltung über die Kanoniker und die Mönche fährt dann c. 13. wieder allgemein fort:

13. Librum pastoralem atque librum officiorum.

38) Binterim, Deutsche Concilien II. S. 450. versteht unter dem liber officiorum das Werk Gregors des Großen von den Pflichten. Es ist aber nicht dieß gemeint, sondern das Buch des Isidorus Hispalensis de officiis ecclesiasticis. Denn als Anhang zu einer Handschrift dieses Werkes haben sich die obigen Aachener Bestimmungen erhalten. Abgedruckt sind sie daraus zuerst durch Docen in Aretins Beiträgen VII. 252.

14) Den Pastoralbrief des Gelasius.

15) Urkunden und Briefe schreiben.

Alle späteren Synoden und Kapitularien beschränken sich darauf, einzelne Bestimmungen dieses Aachner Concils von neuem einzuschärfen und gelegentlich zu erweitern.

Das also waren die Forderungen, die das Gesetz an die wißenschaftliche Bildung der Geistlichen stellte. Daß man diesen Forderungen auch wirklich zu genügen suchte, dafür liefern uns die Althochdeutschen Glossen den schlagenden Beweis. Die Althochdeutschen Interlinearglossen sind das unmittelbare Erzeugnis der mittelalterlichen Lehrthätigkeit. Um sich den Vortrag während des Unterrichts zu erleichtern, schrieb sich der Lehrer einzelne bald Lateinische, bald Deutsche Erklärungen über seinen Text. Eine solche glossirte Handschrift nahm dann die Stelle eines Lehrbuchs ein und ihr Besitz war für das Kloster ein kostbarer Schatz. Ein Geschlecht nach dem andern konnte sich ihrer bedienen. Dauerte eine lebendige wißenschaftliche Thätigkeit fort, so schrieb man neue Bemerkungen hinzu; es entstanden gleichsam neue vermehrte Auflagen. In manchen Althochdeutschen Glossenhandschriften können wir dieß Verfahren deutlich verfolgen.[39]) Häufig schrieb man die auf diese Art entstandenen Bemerkungen in besondere Volumina zusammen als kurze Handcommentare. Den Schülern, die sich zu ihren Repetitionen bei der großen Kostbarkeit der Bücher oft desselben Exemplars bedienen mußten wie der Lehrer, verbarg man bisweilen den Sinn der Glossen dadurch, daß man sie in Geheimschrift schrieb. Daher die vielen Althochdeutschen Glossen in Geheimschrift. Ein wei-

---

39) Vgl. die Auszüge aus dem Cod. Monac. Tegerns. 10. (Bib. 1.) S. o. S. 90 f.

teres nothwendiges Hilfsmittel für den Lehrer waren alphabetische Glossensammlungen, um nachschlagen zu können, wenn ihm irgend ein seltneres Wort entfallen war. Auch solche alphabetische Lateinisch-Althochdeutsche Glossare besitzen wir in Menge.[40]) Bei dem regen Verkehr, der zwischen den verschiedenen Benedictinerabteien stattfand, erhielt ein brauchbares Buch bald weitere Verbreitung. Man lieh sich Bücher aus fremden Klöstern, und ließ sie sich abschreiben. Auch der persönliche Verkehr half vermitteln. Ein angesehener Lehrer wurde von einem Kloster in das andere versetzt und brachte ihm einen Theil seiner gelehrten Hilfsmittel zu. So finden wir bisweilen eine und dieselbe Glossensammlung in verschiedenen Modificationen über weite Strecken von Deutschland verbreitet.

Es wird sich nun weiter fragen: Welche Werke finden sich am häufigsten mit Althochdeutschen Glossen versehen? Denn daraus können wir mit Sicherheit entnehmen, welche Werke die wesentlichsten Grundlagen des klerikalen Unterrichts bildeten.

An der Spitze steht weitaus die heilige Schrift.[41]) Ueber

---

40) S. o. S. 122 ff.

41) Studium der Heil. Schrift fordern die Karolingischen Bestimmungen theils ausdrücklich, theils wird es überall vorausgesetzt. Daß das Verständnis der Bibel unter den Studien der Geistlichen unbedingt die erste Stelle einnehme, darüber war in jenen Jahrhunderten gar keine Frage. Vgl. z. B. die Vita S. Bonifacii bei Pertz II. p. 336. 337. Die Vita S. Sturmi bei Pertz II. p. 366. Die Encyclica Karls des Großen vom J. 787 bei Pertz III. p. 52. 53. Dann die schöne Stelle des Hraban. Maur. de instit. cler. III. 2: col. 628. ed. Hittorp.: Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae scientia est sanctarum scripturarum etc.

Gerade gegen das Ende unsrer Periode, im 11ten Jahrhundert, scheint das Bibelstudium der Geistlichen nachgelaßen zu haben. Davon spricht Williram († 1085.) in der Vorrede zu seiner Paraphrase des Hohen Liedes p. III. ed. Hoffmann Doch muß man bei allen solchen Klagen

vierzig verschiedene Handschriften liefern uns fortlaufende Lateinisch-Deutsche Commentare zur Bibel.[42]) Dazu kommen dann noch mehrere Deutsch glossirte Codices älterer exegetischer Werke[43]) und eine große Menge alphabetischer Glossare, die speciell zum Gebrauch der Bibelerklärung angefertigt sind. Denn die Keronischen, Reichenauer und Pariser Glossen sowohl als auch die sogenannten Hrabanischen gründen sich ja auf ein und dasselbe Lateinische Wörterbuch zur Bibel.[44]) Und auch unter den übrigen alphabetischen Glossaren sind sehr viele nur aus der Bibel gezogen. So sehen wir eine allgemeine rege Thätigkeit für Erklärung der Bibel vor uns. Aus allen Jahrhunderten, von der Mitte des 8ten bis zum Schluß des 11ten, aus allen Gegenden Hochdeutschlands von Mainz bis Salzburg, ja von Xanten am Niederrhein bis in das ferne Lavantthal in den Kärntner Alpen können wir Althochdeutsche Glossen zur Bibel nachweisen. Ganz besonders zeichneten sich auch hier die Alemannischen und Bayrischen Klöster aus, an ihrer Spitze St. Gallen und Reichenau in Schwaben, Tegernsee und St. Emmeran in Bayern.[45]) Aber auch die andern Bayrischen, Alemannischen und Fränkischen Schulen,

---

die Uebertreibungen in Abzug bringen, die dem Menschen in diesem Fall natürlich sind.

42) S. o. S. 85 ff.

43) S. o. S. 100 f.

44) S. o. S. 123 ff.

45) Viel hängt hier freilich von der Zufälligkeit ab, was sich gerade erhalten hat. Denn bei Weitem das Meiste ist natürlich theils durch die Stürme der Zeit, theils durch Vernachläßigung zu Grunde gegangen. Ja selbst das Erhaltene würde im Einzelnen Manches anders stellen, wenn wir überall genau wüßten, wo die Codices herstammen. Bei einigen Pariser und Florentiner Handschriften wird sich der Ursprung wohl noch ermitteln laßen.

die oben namhaft gemacht worden sind, haben uns Denkmähler ihrer schriftauslegenden Thätigkeit hinterlaßen.

Einige Althochdeutsche Glossenhandschriften geben uns deutliche Winke, wie man bei der Schriftauslegung verfuhr. Das Lesen der Bibel begann man nämlich nicht erst nach Vollendung der allgemeinen Studien, sondern sobald die ersten Elemente des Lesens, Schreibens und der Lateinischen Grammatik gelernt waren. Man machte dann mit den zugänglicheren Büchern der heiligen Schrift den Anfang. Gewöhnlich scheint man mit der Genesis begonnen zu haben. Bei der Erklärung ließ man Lateinisches und Deutsches in der Weise neben einander herlaufen, wie ich es oben geschildert habe. So nahm man das ganze Alte Testament und einen großen Theil des Neuen durch. Die Evangelien, die eigentliche Grundlage des Christenthums, übersetzte man bisweilen ganz ins Deutsche,[46]) gewöhnlich in harmonischer Zusammenstellung der einzelnen Abschnitte. Als ein schriftliches Denkmahl hievon hat sich die Althochdeutsche Uebersetzung der Evangelienharmonie des Ammonius erhalten,[47]) und ebenso sind die Wiener Bruchstücke einer andern Althochdeutschen Uebersetzung des Evangeliums Matthäi[48]) zunächst hieher zu zählen. Man beabsichtigte damit zugleich, dem künftigen Geistlichen die Deutsche Auslegung des Evangeliums vor der Gemeinde zu erleichtern. Daß man den kirchlichen Gebrauch der Evangelien im Auge hatte, geht auch daraus hervor, daß mehrere Handschriften

---

46) Der Bischof soll bei seiner Visitation untersuchen, ob der Presbyter epistolam et evangelium bene legere possit atque saltem ad litteram ejus sensum manifestare. Regino de synod. causis qu. 84. p. 25. ed. Wasserschleben.

47) S. o. S. 36 f.

48) S. o. S. 35.

die Glossen zu den Evangelien an der ihnen zukommenden Stelle, im Anfang des Neuen Testaments, ganz auslaßen und statt dessen am Schluß Glossen zu dem Lectionarius oder Liber Comitis liefern[49]. So nannte man nämlich im Mittelalter die Sammlung der Evangelien und Episteln, die an jedem Sonn- und Feiertag in der Kirche vorgelesen wurden. Das entspricht den Beschlüßen des Aachener Concils vom Jahr 802, die das Verständnis des Evangeliums oder Liber Comes von jedem Geistlichen ausdrücklich verlangen.[50] Auf ähnliche Weise finden sich auch die kanonischen Briefe (der Brief Jakobi, 1 u. 2 Petri, 1. 2 u. 3 Johannis, und der Brief Judä) Lateinisch-Deutsch glossirt. Dagegen gibt es zwar von den Paulinischen Briefen auch Deutsch glossirte Handschriften: aber gerade einige der umfaßendsten Glossensammlungen machen zu den Briefen des Apostel Paulus gar keine Deutschen Anmerkungen. So sind z. B. in dem oft erwähnten Tegernseer Codex alle Glossen zu den Paulinischen Briefen durchweg Lateinisch. Wohl ein sicheres Zeichen, daß man sie gewöhnlich nur mit den Vorgerücktesten las, denen man sie dann ganz in Lateinischer Sprache erklärte.

Wie schon im 8ten und 9ten Jahrhundert die Evangelien, so wurden gegen Ende des 10ten die Psalmen, das zweite Hauptstück der ganzen Bibel, ins Althochdeutsche übersetzt. Notker Labeo († 1022.) zu St. Gallen wagte sich an diese äußerst schwierige Aufgabe.[51]

---

49) So z. B. die Tegernseer Glossen, die Monseer Glossen, die Salzburger Glossen und andere.

50) S. o. S. 216.

51) S. o. S. 38 ff. Williram, der gerade noch in den Schluß unsrer Periode fällt († 1085.) nenne ich an dieser Stelle nicht, weil seine religiöse Minne schon ganz zur mittelhochdeutschen Poesie hinüberleitet.

Unter den Büchern, die außer der heiligen Schrift in den Klosterschulen hauptsächlich behandelt wurden, nehmen drei bei Weitem die erste Stelle ein. Nämlich die Gedichte des Prudentius, die Canones Apostolorum et Conciliorum und das Buch des Gregorius Magnus vom geistlichen Amte. Diese drei Werke bezeichnen uns die wesentlichsten Richtungen der damaligen theologischen Studien: Prudentius die Liebe zur geistlichen Poesie. Seine Hymnen und die des Ambrosius bildeten mit den übrigen christlichen Lyrikern gewissermaßen das Gesangbuch des mittelalterlichen Klerus. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn die Althochdeutsch glossirten Handschriften des Prudentius ihrer Zahl nach unmittelbar auf die Bibel folgen; doch so daß zwischen der Bibel und dem Prudentius immer noch ein sehr weiter Abstand bleibt. Denn von der Bibel haben wir gerade doppelt so viel glossirte Handschriften als vom Prudentius. So unbedingt stand sie im 8ten bis 11ten Jahrhundert an der Spitze der Studien. Jedoch auch vom Prudentius konnten wir volle 21 Handschriften mit Althochdeutschen Glossen aufführen,[52]) das heißt ungefähr gerade noch einmal so viele als sich von sämmtlichen Römischen Klassikern Althochdeutsch glossirt vorfinden.[53]) Das beweist wohl hinlänglich, daß ich dem Ausspruch des Notker Balbulus über den prudentissimus Prudentius kein zu großes Gewicht beigelegt habe. Nehmen wir dann noch die glossirten Handschriften des Alcimus Avitus († 523.), des Arator (um 550), des Juvencus (um 332), des Prosper (um 460), des Sedulius (um 430) und einiges Andere hinzu,[54]) und erinnern

52) S. o. S. 104 ff.
53) S. o. S. 118 f.
54) S. o. S. 102 f.

wir uns, daß die Hymnen des Ambrosius schon im Beginn des 9ten Jahrhunderts ins Althochdeutsche übersetzt worden sind, so sehen wir, was neben den poetischen Stücken der Bibel die Grundlage der geistlichen Dichtung des Mittelalters bildete.

Das zweite gelesenste Werk sind die Canones Apostolorum et Conciliorum, die Hauptquelle des Römischen Kirchenrechts. Sechzehn noch vorhandene Codices[55]) mit Althochdeutschen Glossen zu den Canones beweisen uns, mit welchem Eifer man auch solche in das Studium des Kirchenrechts einweihte, die des Lateinischen noch nicht mächtig genug waren, um der Deutschen Beihilfe ganz entbehren zu können.

Wie der Geistliche aus den Concilienschlüßen seine Stellung im ganzen Verbande der Kirche kennen lernte, so führte ihn der Liber pastoralis des Gregorius in sein Pfarramt ein. Ich darf hier im Voraus darauf hinweisen, wie bedeutend für die Beurtheilung der mittelalterlichen Seelsorge es sein muß, wenn wir erfahren, daß ein Werk wie das des Gregorius zu den gelesensten Bildungsmitteln des Klerus gehörte. Wir kennen davon nicht weniger als 17 Handschriften mit Althochdeutschen Glossen des 8ten bis 11ten Jahrhunderts. Sie gehören den verschiedensten Gegenden Hochdeutschlands an. So den Bayrischen Klöstern von Tegernsee, Freising, St. Emmeran, den Oesterreichischen von St. Florian, Monsee und Salzburg, den Schwäbischen von St. Gallen, Augsburg, Rheinau und St. Peter im Schwarzwald.[56])

---

55) S. o. 114 ff.

56) S. o. S. 109 f. Vgl. damit die Bestimmungen der Kapitularien S. 214. 216., und gerade die Kapitel über das Studium des Liber Pastoralis wurden späterhin noch mehrmals wiederholt. Vgl. das Concilium Aquisgran. de ann. 836, cap. II. 4. Hartzheim, Tom. II. p. 79.

Das waren die gelesensten Bücher in den Deutschen Klerikalschulen des früheren Mittelalters. Außerdem zog man noch in den Kreiß des Unterrichts mannigfache andere Schriften der Kirchenväter, des Augustinus,[57] Beda,[58] Hieronymus,[59] vor Allem aber des Gregorius Magnus, dessen Heiligengeschichten (Dialogi)[60] und Homilien[61] eine weite Verbreitung fanden. Dann las man Auszüge aus den alten Kirchengeschichtschreibern,[62] Legenden, den Isidorus von den kirchlichen Officien, endlich mancherlei ascetische Schriften, unter denen besonders das Werk des Angelsachsen Aldhelm († 709.) de Virginitate in den Klöstern sehr beliebt war.

So also war die theologische Bildung des Klerus im früheren Mittelalter beschaffen. Daß viele einzelne Priester hinter dem geforderten Maß der Kenntnisse zurückblieben, versteht sich damals, wie zu allen Zeiten, von selbst. Auch das soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß bisweilen ganze Gegenden unter der Leitung gewißenloser Kirchenfürsten zu tiefer Unwißenheit versanken. Aber wenn man die Zeugnisse ausnehmender Unwißenheit mit einem gewissen Behagen, daß wir beßer sind als unsre Vorfahren, zusammenstellt, so vergeße man nicht, daß jene Beispiele von Ignoranz auch in ihrer Zeit Aufsehen und Aergernis erregten.

---

57) S. o. S. 116 f.
58) S. o. S. 116.
59) S. o. S. 116 f.
60) S. o. S. 107 f.
61) S. o. S. 111.
62) S. o. S. 107.

5. Die theologische Gelehrsamkeit.

Aus der durchschnittlichen Bildung des Klerus, wie wir sie im vorigen Abschnitt haben kennen lernen, erhoben sich einzelne begabte Männer zu einer weit höheren Stufe der Gelehrsamkeit. Die Werke, die sie uns hinterlaßen haben, bezeichnen das Höchste, was jene Zeit in gelehrter Hinsicht zu leisten im Stande war. Ohne Zweifel gab es unter den Mönchen und Bischöfen des früheren Mittelalters so manchen, dessen Gelehrsamkeit sich dem Wißen der berühmten Häupter annäherte, ohne daß er sich als Schriftsteller einen Namen gemacht hat. Ja die besten Schulen, wie Fulda und St. Gallen, bildeten in ihrer schönsten Zeit ganze Schaaren von Geistlichen, die das geforderte Maß der Kenntnisse um ein Bedeutendes überschritten. Allein das waren vorübergehende und örtlich begränzte Erscheinungen. An der richtigen Würdigung der theologischen Durchschnittsbildung dürfen wir uns dadurch nicht irre machen laßen.

Der Charakter der Gelehrsamkeit war im 8ten bis 11ten Jahrhundert nicht schöpferisch und weiter bildend, sondern sammelnd und erhaltend. Die alte Zeit hatte ein unermeßliches Kapital an geistigen Erzeugnissen hinterlaßen. Dieß sich anzueignen und in möglichst weiten Kreißen fruchtbar zu machen, war die Aufgabe des Gelehrten in der ersten Hälfte des Mittelalters.[63] Nur in einer Beziehung werden wir die Theologen jener Jahrhunderte im eminenten Sinn des Worts schöpferisch finden.

---

63) Vgl. darüber die lehrreichen Bemerkungen Heinrich Ritters im 7ten Band seiner Geschichte der Philosophie.

Die eigentliche Gelehrsamkeit fand erst durch Karl den Großen im Fränkischen Reiche Eingang. Unter den Gelehrten, die Karl zu sich berief, dürfen wir vorzugsweise den Alkuin als den Vater der wißenschaftlichen Bildung auf dem Europäischen Festlande bezeichnen. Im 7ten und 8ten Jahrhundert hatte die überlieferte Gelehrsamkeit der alten Zeit ihre vorzüglichste Pflege unter den Angelsachsen gefunden. Beda Venerabilis, Mönch zu Jarrow († 735.) behauptete ohne Widerspruch den Ruhm des gelehrtesten Mannes seiner Zeit. Aus dieser Angelsächsischen Schule war Alkuin, geboren im Jahr 735 zu York, hervorgegangen, und durch seine Berufung in das Frankenreich (782) verpflanzte Karl der Große die Blüte der Angelsächsischen Gelehrsamkeit unter seine Völker.

Zuerst als Lehrer an Karls des Großen Hofschule, dann als Vorsteher der Schule zu Tours bildete Alkuin eine große Anzahl von Schülern, die dann einzelne Funken der Gelehrsamkeit in alle Theile des Reiches hinaustrugen. Arno, Erzbischof von Salzburg, und Rikulf, Erzbischof von Mainz, der in dem einflußreichen Mainzer Concil im Jahr 813 den Vorsitz hatte, waren seine Schüler am Hofe Karls des Großen. Zu Tours aber bildete er außer vielen andern den Haimon, 840—853 Bischof von Halberstadt, den Samuel, erst Lehrer zu Fulda, dann seit 838 Bischof von Worms, und den Hrabanus Maurus.[64])

Wie man den Alkuin den Vater der Gelehrsamkeit im ganzen Frankenreiche, so nennt man mit Recht den Hrabanus Maurus den Gründer der wißenschaftlichen Bildung in

64) Näheres s. in dem anziehenden Buch von Friedr. Lorentz, Alkuins Leben. Halle 1829. Doch über Alkuins Eintheilung der Wißenschaften bei Lorentz S. 27, vgl. H. Ritters Geschichte der Philosophie, Bd. 7. S. 183.

Deutschland.[65]) Geboren um das Jahr 776 zu Mainz, erhielt Hrabanus seine erste wißenschaftliche Bildung unter Abt Baugulf im Kloster zu Fulda. Gründlich vorbereitet gieng er um das Jahr 802 zu Alkuin nach Tours. Er verweilte dort zwar nur ein Jahr, eignete sich aber in dieser kurzen Zeit die Methode seines Lehrers so ganz an, daß er sie, nach Fulda zurückgekehrt, in dieß sein Kloster verpflanzen konnte. Unter manchen Widerwärtigkeiten stand nun Hraban über vierzig Jahre lang, erst als Lehrer dann als Abt, mit großem Segen der Schule zu Fulda vor, bis er im Jahr 847 auf den erzbischöflichen Stuhl zu Mainz erhoben wurde. Hier starb er im Jahr 856, geehrt von den Fränkischen Königen und beklagt von den Armen seiner Gegend. Betrachten wir die Masse von exegetischen, dogmatischen, ascetischen, poetischen und allgemein wißenschaftlichen Schriften des Hrabanus und bedenken wir, welche Schwierigkeiten sich in jener Zeit einem umfaßenden Studium entgegenstellten, so staunen wir über die Arbeitskraft und die unermüdliche Thätigkeit dieses Mannes. Dabei war sein Grundsatz: „Wer zum Gipfel der Weisheit gelangt, der muß zum Gipfel der Liebe gelangen; denn niemand weiß vollkommen, der nicht vollkommen liebt.“[66]) Diese Liebe bewies Hraban während seines ganzen Lebens namentlich auch dadurch, daß er die Quellen der Erkenntnis bis zu den Armen und Unwißenden hinleiten wollte. Dafür sprechen seine Bemühungen für die Deutsche Sprache zu Fulda und auf dem merkwürdigen Concil zu Mainz im Jahr 847. Unter seinen Schülern zeichneten sich besonders aus der ge-

---

65) Ueber das Leben des Hrabanus vgl. das gelehrte Werk des Dr. Friedrich Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841.

66) De institut. cleric. III. 5. col. 631. ed. Hittorp.

lehrte Walafridus Strabus, seit 842 Abt zu Reichenau († 849.) und der berühmte Otfried von Weißenburg.

Wie diese Gelehrten aus der Schule von Fulda hervorgiengen, so hat auch St. Gallen eine Reihe bedeutender Schriftsteller aufzuweisen.[67]) Zwei Namen kehren besonders oft wieder unter den gelehrten St. Gallern, die Namen Ekkehard und Notker. Unter vier Ekkeharden hat sich besonders der letzte, Ekkehardus IV. († um 1070.), hervorgethan durch seine reichhaltige Geschichte des Klosters St. Gallen. Er war ein Zeitgenoße des Chronisten Hermannus Contractus zu Reichenau († 1054.), der vielleicht der gelehrteste Mann seines Jahrhunderts war. Denn er sprach Lateinisch, Griechisch und Arabisch, und verstand das Hebräische.

Unter den Notkeren thaten sich vorzüglich zwei hervor, nämlich Notker Balbulus († 912.) und Notker Labeo († 1022.) Von dem Letzteren, dem Uebersetzer der Psalmen, des Boethius u. s. w. habe ich schon im ersten Buch gesprochen. Ich habe nun nur noch einige Worte über Notker Balbulus zu sagen. Von adeligen Eltern zu Elk im jetzigen Kanton Zürich geboren, wurde er schon als Knabe dem Kloster zu St. Gallen übergeben. Seine Fortschritte in den Sprachen, der Theologie, der Poesie und der Musik befähigten ihn, der Nachfolger seines Lehrers Marcell zu werden. Still und in sich gekehrt lebte er ganz dem Studium und dem Gebet. Sein Werk über die Ausleger der Heil. Schrift[68]) zeigt uns den weiten Umfang seiner Belesenheit, sein klares Urtheil und sein tiefes Eindringen in den Geist der Bibel. Er hat den Augu-

67) Näheres über die St. Galler Gelehrten s. in Ildefons von Arx Geschichten des Kantons St. Gallen I. 88—103. 175. 261 ff.
68) In Pez Thes. I. col. 1—14.



stinus, Hieronymus, Beda, Gregorius und viele andere gelesen. Sein gerader, schlichter Sinn zeigt sich in seinem Urtheil über Beda. Er hegt gegen Beda die höchste Verehrung und nennt ihn die Sonne vom Westen zur Erleuchtung des ganzen Erdkreißes.[69] Dennoch sagt er von seinem Commentar zum Tobias und Esra: „Hiezu hat der Presbyter Beda Einiges geschrieben, was jedoch mehr anmuthig als nothwendig ist. Denn er hat die einfache Geschichte zur Allegorie umzudeuten versucht.“ Den Augustin zum Evangelium Johannis schildert er mit den Worten: „Dem himmelanstrebenden Johannes ist der Wolkenflug des Augustinus mit gleichen Flügeln gefolgt.“[70] Den Lateinischen Psalter räth er lieber ganz auswendig zu lernen.

Seine besondere Neigung wandte Notker der geistlichen Poesie und Musik zu. Wir besitzen von ihm noch eine ganze Anzahl Lateinischer Kirchengesänge.[71] Insbesondere bildete er die Sequenz, das Stück, das in der Messe sich an das Alleluja anschließt, zu der Form aus, die sie seitdem behauptet hat. „Sein eigenes Gemüth hatte er so sehr zur Andacht gestimmt, daß jeder Vorfall oder Gegenstand in ihm fromme Empfindungen und die Erhebung zu Gott zu bewirken im Stande war. Das Knarren eines in der Nähe des Klosters schwach getriebenen Mühlrades machte ihn schon zur Verfertigung einer schönen Arie zu einem frommen Liede aufgelegt, und das Hinabsehen in die tiefe Schlucht bei dem Martis-

---

69) c. 2.

70) Joannem Caelipetam nubivolus Augustinus paribus alis insecutus est.

71) Gedruckt bei Pez Thes. I. 1. 17—41. In Canisii Lect. Antiq. V. 2. p. 728. (II. 3. p. 190. ed. 2.). Dann bei Leyser, Hist. poet. med. aev. p. 274.

tobel, und die Gefahr der Bauleute bei dem Brückenbau, dem er eben zusah, in den Abgrund zu stürzen, brachten in ihm den Gedanken zu dem Gesange Media Vita hervor." 72)

Hier sind wir nun auf dem Gebiete angelangt, auf dem die großen Theologen des 7ten bis 11ten Jahrhunderts im höchsten Sinn des Worts productiv waren. Fast alle haben neben ihren gelehrten Werken auch eine Anzahl Lateinischer Gedichte hinterlaßen. Und wie wir die eleganteren darunter, die auf klassischen Geschmack Anspruch machen, großentheils nicht hoch anschlagen konnten, so stehen ihre einfachen christlichen Kirchengesänge auf der ersten Linie ihrer Gattung. Denn ein großer Theil der tiefsinnigen und ergreifenden Gesänge, die den Schatz der Römischen Kirche bilden, stammt aus diesen Jahrhunderten.

72) Ildefons von Arx, Geschichten des Kantons St. Gallen. Bd. 1 (1810.), S. 93. Daselbst S. 95. der Text des Media Vita: Media vita in morte sumus, quem quaerimus adjutorem, nisi te domine, qui pro peccatis nostris juste irasceris.

In te speraverunt patres nostri, speraverunt, et liberasti eos Sancte deus.

Ad te clamaverunt patres nostri, clamaverunt, et non sunt confusi. Sancte fortis.

Ne despicias nos in tempore senectutis, cum defecerit virtus nostra, ne derelinquas nos. Sancte et misericors Salvator amarae morti ne tradas nos.

Das Lied ist bekanntlich der Grundtext von Luthers „Mitten wir im Leben sind."

Viertes Kapitel.

Die Wirksamkeit des Deutschen Klerus im früheren Mittelalter.

1. Sittlicher Zustand des Klerus im früheren Mittelalter.

Wir haben die Bildung des mittelalterlichen Geistlichen kennen lernen. Untersuchen wir nun weiter, wie der so gebildete Klerus in der Gemeinde wirkte. Ehe wir uns aber im Einzelnen die Thätigkeit des damaligen Klerus veranschaulichen, ist vor Allem eine allgemeine Frage zu beantworten. Offenbar nämlich hängt der segensreiche Einfluß einer Priesterschaft aufs Genaueste mit ihrem sittlichen Zustande zusammen. Ist sie durchgreifend entsittlicht, so wird sie ihren Einfluß nach Verlauf einiger Zeit entweder verlieren, oder wofern sie ihn dennoch behauptet, wird sich der Segen in Fluch verwandeln. Denn ein Volk, das sich von einer unwißenden und sittenlosen Priesterschaft in Feßeln schlagen läßt, wird dem verdienten Untergang nicht entgehen. Wie war nun der sittliche Zustand des Römisch Deutschen Klerus vom 8ten bis 11ten Jahrhundert? Es ist nicht schwer, eine Menge von Belegen zusammenzubringen, die uns einen Schauder erregen-

den Blick in die Sünden jener Geistlichkeit thun laßen. Trägheit, Hochmuth, Aemterhandel, Bestechung, schandbare Wollust aller Art befleckten nach den unumstößlichsten Zeugnissen viele Glieder des damaligen Klerus.[1]) Der reine christliche Glaube war vermischt mit einer Menge von Zusätzen, die das Evangelium nicht kennt, und diese Zusätze stellen öfters das ursprüngliche Wesen des Christenthums völlig in Schatten. Heiligendienst, Reliquienverehrung, Werke äußerlicher Scheingerechtigkeit nehmen immer mehr überhand. Und, was das Schlimmste ist, es läßt sich nicht läugnen, daß alle diese Dinge eng zusammenhängen mit der Richtung, welche damals die Kirche selbst in Lehre und Verfaßung genommen hatte. Lug und Trug war durch die pseudoisidorischen Dekretalen in das Innere der Kirche eingedrungen, und der gezwungene Cölibat schien der anderweitigen Befriedigung der unterdrückten Natur gleichsam einen Freibrief zu geben. Sollte unter so bewandten Umständen von einem segensreichen Einfluß des Klerus auf die sittliche und geistige Bildung des Volkes noch ferner die Rede sein können?

Ich fühle mich nicht berufen, den mittelalterlichen Klerus von Flecken rein zu waschen. Vielmehr gebe ich die Wahrheit der einzelnen Anschuldigungen ohne Widerrede zu. Wenn man aber aus all diesen Einzelheiten den Schluß zieht: „Also war der Klerus jener Jahrhunderte ein sittenloser Haufe", so begeht man eine schreiende Ungerechtigkeit. Ich denke, der Leser hat schon aus dem vorigen Kapitel einen ganz andern Begriff

1) S. die gründlichen Sammlungen in Gieselers Kirchengeschichte, 2ter Bd., 1te Abtheil. S. 53. und besonders S. 277—294. Die Schattenseite des mittelalterlichen Klerus findet man auch mit vieler Sachkenntnis dargestellt in Jh. Gf. Eichhorns Geschichte der Cultur und Litteratur des neueren Europa Bd. 1, S. 463—480.

vom mittelalterlichen Klerus bekommen. Ich will aber hier noch einige andere Gründe beibringen, die jenen Schluß als falsch erscheinen laßen.

1) Durch wen erfahren wir denn den größten Theil der schandbaren Dinge, die sich innerhalb des Klerus zutrugen? Durch Männer, die Glieder eben desselben Klerus waren. Vieles wird uns durch die Dekrete der Päbste und durch die Beschlüße der großen Synoden aufgedeckt, die mit allem Ernst dem Unfug zu steuern suchen. Hier sehen wir also nicht nur, daß ein Theil des Klerus der reineren Gesinnung treu blieb, sondern daß dieser Theil auch den Lastern der Andern gegenüber die Herrschaft zu behaupten wußte. Eins freilich dürfen wir bei diesem Argument nicht verschweigen, daß nämlich die finstere Partei, die kein Mittel für zu schlecht hielt zur Erreichung ihrer herrschsüchtigen Absichten, gegen grobe Ausschweifungen mit den wirklich Guten zusammenhalten mußte.

2) Von dem Vorwurf, daß sie die alte Lehre nur vermischt mit bedenklichen und zum Theil verderblichen Neuerungen kannten, dürfen wir zwar auch die größten und frömmsten Lehrer jener Zeit nicht freisprechen. Allein es ist ein großer Irrthum, wenn man glaubt, das Wesen des Christenthums sei in diesen Jahrhunderten durch Heiligendienst, Reliquienverehrung und dergleichen völlig erstickt worden. Man braucht nur wenige Blätter in den Werken des Hrabanus Maurus oder des Notker Balbulus gelesen zu haben, um sich vom Gegentheil zu überzeugen. Auch glaube ich, eine Zeit, deren Theologen vorzugsweise durch das Lesen und Erklären der Heil. Schrift gebildet wurden, blieb allerdings mit den Grundlehren des Christenthums in Zusammenhang.[2])

2) S. o. 218 f. Auch die übrigen theologischen „Vorlesebücher“ des



3) Man hat doch eine gar zu schlechte Vorstellung vom Deutschen Volke, wenn man glaubt, es habe sich im 11ten Jahrhundert unter eine so unwißende und sittenlose Rotte gebeugt, wie mancher Neuere sich die damalige Geistlichkeit vorstellt.

Wollen wir also auf beiden Seiten der Wahrheit die Ehre geben, die Verirrungen des mittelalterlichen Klerus nicht läugnen, dabei aber immer im Auge behalten, daß eine Masse von rechtschaffenen und christlichen Geistlichen den Kern und die tiefer liegende Macht jenes Klerus bildeten.

2. Die Geistlichen des früheren Mittelalters als Schulmänner.

Wir betrachten hier die Geistlichen natürlich nicht, insofern sie wieder Geistliche bildeten. Denn das war die Aufgabe des dritten Kapitels. Wir untersuchen vielmehr, in wie weit sich die Wirksamkeit der mittelalterlichen Schulen auch auf Laien erstreckte. Dabei haben wir zwei Fragen zu beantworten. Erstens: Was wirkten die Klerikalschulen auch unter den Laien? Und zweitens: Wie stand es mit dem Volksschulwesen?

Die Klosterschulen, in denen die Geistlichen gebildet wurden, zählten unter ihren Schülern nicht selten auch Laien.[3]) Doch ist dabei zu bemerken, erstens daß nur sehr wenige unter

---

9ten bis 11ten Jahrhunderts enthalten großentheils jedes einzeln wieder die Grundlehren des Christenthums, so Gregors Regula pastoralis, so die Canones Conciliorum, so Prudentius. Abirrungen in einzelnen, zum Theil sehr wichtigen Lehren will ich natürlich damit nicht läugnen. Nur bitte ich, über den keineswegs gleichgültigen Differenzpunkten die Einheit nicht zu vergeßen, die alle christlichen Hauptconfessionen gegenüber andern Religionen verbindet.

3) Ekkehard. IV. de casib. S. Galli, Pertz II. p. 78. 79.

der zahlreichen Masse der Laien die Klosterschulen besuchten und zweitens daß auch diese Wenigen nicht etwa eine besondere, ihrem Stande gemäße weltliche Bildung erhielten. Denn die Scheidung in Innenschulen und Außenschulen, die das Aachener Concil im Jahr 817 vornahm, theilte die Schüler nicht etwa in geistliche und weltliche, sondern in Mönche einerseits und in Weltgeistliche und Laien andrerseits. Das Wichtigste war dabei, daß auf diese Art die höhere wißenschaftliche Bildung auch auf einen, wenn gleich sehr beschränkten, Theil der Laien übergieng.

Viel unmittelbarer in das Leben der Massen würden die Volksschulen eingegriffen haben, wenn das, was manche Neuere über das Karolingische Schulwesen berichten, wirklich an dem wäre.[4]) Um uns hierüber zu verständigen, müßen wir vor Allem feststellen, was wir unter einer Volksschule verstehen, damit wir uns nicht durch den verschiedenen Gebrauch eines und desselben Worts täuschen laßen. Der Religionsunterricht ist zwar ohne Frage der wichtigste Lehrgegenstand der Volksschule. Aber für sich allein, durch den Geistlichen ertheilt, reicht er bei weitem noch nicht hin, um den Begriff auszufüllen, den wir jetzt mit dem Wort Volksschule verbinden. Denn wer würde z. B. von einem Dorf, in welchem die Kinder weder lesen noch schreiben lernten, wohl aber von ihrem Geistlichen die nothwendigsten Begriffe der christlichen Religion mündlich mitgetheilt erhielten, sagen, das Dorf besitze eine gute Volksschule? Ob wir damit einverstanden sind, ist natürlich zunächst ganz gleichgültig, aber bestreiten läßt es sich nicht, daß der gegenwärtige Sprachgebrauch mit dem Begriff der Volksschule vor allen Dingen den Unter-

4) Vgl. z. B. Schwarz, Erziehungslehre Bd. 1, Abthlg. 2. S. 152.

richt im Lesen und Schreiben verbindet. Ferner gehört zum Begriff der Volksschule, daß man nicht beabsichtige, einen bestimmten Stand heranzubilden. Die Volksschule soll vielmehr allen Gliedern des Volks ohne Ausnahme die Kenntnisse mittheilen, die man zu ihrer allgemeinen Bildung für nothwendig hält.

Nimmt man nun das Wort Volksschule in dem angegebenen Sinn, so kann man nicht einmal mit Sicherheit nachweisen, daß Karl der Große den Plan gehabt habe, sein Reich mit Volksschulen zu versehen, geschweige denn, daß irgend etwas der Art zur Ausführung gekommen wäre. Den bloß mündlichen Religionsunterricht rechnen wir nicht hieher. Ihn ertheilt der Geistliche als solcher, nicht als Schullehrer. Wir werden ihn deshalb in einem besondern Abschnitt besprechen.[5]) Was man dagegen aus den Kapitularien Karls des Großen anführt, um zu beweisen, daß dieser Kaiser in seinem ganzen Reich die Errichtung von eigentlichen Volksschulen angeordnet habe, das beruht auf einem offenbaren Misverständnis. Die Stellen, die man dafür beibringt, beziehen sich nur auf den Nachwuchs der höheren und niederen Kirchendiener und sprechen nicht von allgemeinen Volksschulen in unserm Sinn des Worts.[6])

5) Rechnen wir doch auch heute noch den Confirmandenunterricht, den der Pfarrer ertheilt, nicht zum eigentlichen Schulunterricht.

6) In wie weit auch Laien an der klerikalen Bildung Theil nahmen, haben wir oben besprochen. Davon ist aber hier nicht die Rede. Als Hauptstelle für die Errichtung eigentlicher Volksschulen führt man das Kapitular vom J. 789 an. Ich theile die Stelle in ihrem ganzen Umfang mit. Jeder, der sie aufmerksam und im Zusammenhang liest, wird ohne meine Nachhilfe finden, daß hier nicht von Volksschulen, sondern von Klerikalschulen die Rede ist, nach ihren beiden, im 3ten Kapitel besprochenen Arten, den Klosterschulen (monasteria) und den Kathedralschulen (episcopia).

Capitul. ecclesiast. ann. 789 (Pertz III. p. 53 sq.), c. 71.: „Sa-

Es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß Karl der Große darauf ausgegangen sei, alle Stände, Lebensalter und Geschlechter mit der Kunst des Lesens und des Schreibens auszurüsten, gleichviel ob sie in ihrem weiteren Leben dem Pfluge nachzugehen oder das Missale zu lesen hatten.

Aber gesetzt auch, es ließe sich aus irgend einer Aeußerung Karls beweisen, daß er wirklich die Absicht hatte, alle Unterthanen seines Reichs mit dem Lesen und Schreiben bekannt zu machen: so wäre dann immer noch darzuthun, daß dieser Plan irgendwo zur Ausführung gekommen sei. Hiefür aber weiß man nichts anzuführen, als ein Rundschreiben des Bischofs Theodulph von Orleans († 821.), worin er seine Priester ermahnt, in den Dörfern und Flecken Schule zu halten. Liest man aber dieß Schreiben im Zusammenhang, so

cerdotibus. Sed et hoc flagitamus vestram almitatem, ut ministri altaris Dei suum ministerium bonis moribus ornent, — —, ut eorum bona conversatione multi protrahantur ad servitium Dei. Et non solum servilis conditionis infantes, sed etiam ingenuorum filios adgregant sibique sociant. Et ut scolae legentium puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia, et libros catholicos bene emendatos, quia saepe dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros (Ihr Priester!) non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere. Et si opus est euangelium psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia.“ Dieselben Bestimmungen wiederholt Ansegisus (827) in seiner Kapitularienſammlung (Pertz III. 280.) mit der Ueberschrift: „De ministris altaris et de scola.“ Andere Bestimmungen, die man anführt, gehören vollends gar nicht hieher. Capit. Francofurt. ann. 794. 29. (III. p. 74. Pertz) geht auf den Klerus und zeigt recht, wie es um priesterlichen Nachwuchs zu thun war. Capitul. infra aecclesiam in Theodonis villa promulg. ann. 805 (Pertz III. 131.) c. 1—7. schärft nur frühere Bestimmungen über den Klerus von neuem ein. Endlich Concil. Magont. ann. 813 (Hartzheim. I. p. 404 sq.) c. 45. und 47. geht nur auf den Religionsunterricht.

sieht man deutlich, daß auch hier nicht von allgemeinen Volksschulen, sondern nur davon die Rede ist, daß der Priester sich nicht weigern soll, die Knaben im Lesen zu unterrichten, die ihm etwa die Gläubigen dazu anvertrauen wollen.[7])

Und versetzen wir uns in die Zustände der Karolingischen Zeit, bedenken wir, wie selten damals das Schreibmaterial, wie mühsam das Schreiben,[8]) und wie kostbar die Bücher waren: so sieht man gar nicht ein, was nur die Masse der Laien mit ihrem Lesen und Schreiben hätte anfangen sollen.

3. Das Verhältnis der Laien zur Kirche.

Die Kirche galt im Mittelalter nicht sowohl für eine Lehranstalt, als für eine Heilsanstalt. Richtig aufgefaßt gewis die tiefere und wahrere Ansicht von der Kirche. Es kommt aber Alles darauf an, welche Stellung man dem Glauben und der Erkenntnis des einzelnen Christen zur Kirche anweist.

---

7) Mansi, Concil. XIII. 993 sq. Der Can. XX. sagt: Presbyteri per villas et vicos scholas habeant, et si quilibet fidelium suos parvulos ad discendas litteras eis commendare vult, eos suscipere et docere non renuant etc. Daß hier nicht von allgemeinen Schulforderungen die Rede ist, sieht man deutlich, wenn man den angeführten Can. 20. mit Can. 22. vergleicht. Hier heißt es: Commonendi sunt fideles, ut generaliter omnes a minimo usque ad maximum orationem dominicam et symbolum discant, etc. Das ganze Rundschreiben des Theodulph ist übrigens sehr lesenswerth, für die Verhältnisse des eigentlichen Deutschlands aber nur aushilfsweise zu benutzen.

8) Nirgends schrieb man im früheren Mittelalter mehr und mit größerer Eleganz als zu St. Gallen. Aber das Schreiben blieb auch dort immer eine mühsame und anstrengende Sache. Der Schreiber Sadbert beklagt sich darüber bei seinen Lesern im Cod. Ms. 243 zu St. Gallen: „Qui nescit scribere, non putat esse laborem, tres enim digiti scribunt, totum Corpus laborat.“ Ildef. von Arx, a. a. O. S. 187.



Im Mittelalter wurde diese Stellung von Jahrhundert zu Jahrhundert äußerlicher und aus diesem Gesichtspunkt muß man namentlich das Verhältnis der Laien zur Kirche betrachten. Die Hauptsache war, Mitglied der Kirche zu werden und an den Segnungen Antheil zu haben, die sie allen ihren Mitgliedern spendet. Dagegen stehen der Glaube und die Erkenntnis der einzelnen Christen erst auf zweiter Linie. Schon beim Beginn des Mittelalters sehen wir zu dieser Ansicht den Grund gelegt. In den Jahrhunderten, von denen wir hier reden (600—1100), hat sie sich mehr und mehr entwickelt. Aber erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters hat sie die verderblichen Früchte zu völliger Reife gebracht, die dann die nächste Veranlaßung zur Reformation wurden.

Wir erkennen diesen Gang der kirchlichen Entwicklung vorzüglich in der Ausbildung der Hierarchie und in der Lehre von den Sakramenten. Auf beiden Punkten sind unsere Jahrhunderte (600—1100) die eigentlich schöpferischen. Das 12te und 13te Jahrhundert haben dann nur zum festen Abschluß gebracht, was die vorhergehenden geboren hatten. Das Uebergewicht, das der Römische Bischof als angesehenster Metropolit des Occidents besaß, steigerte sich durch die Bekehrung der ausgewanderten Germanen. Durch Bonifacius und den Wechsel der Fränkischen Dynastie erhielt er die thatsächliche Anerkennung als Oberhaupt der Christenheit, durch Karl den Großen eine würdige Stellung zum Reiche und durch den pseudoisidorischen Betrug auch für seine Uebergriffe eine gesetzliche Grundlage. Alle weiteren Kämpfe drehen sich nur um das Mehr oder Weniger der päbstlichen Macht. Ihr den Prinzipat der christlichen Kirche überhaupt streitig zu machen, daran kann in diesen Jahrhunderten Niemand denken. Der Streit zwischen den verschiedenen Abstufungen des Klerus, wie er in den Karo-

lingischen Zeiten geführt worden war, trat bald zurück hinter den Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Von da an ficht der Pabst für die Herrschaft des Klerus über die Laien.

Mit der wachsenden Macht der Priesterschaft steht die Geschichte der Sakramente in enger Verbindung. Auf je mehr Punkten das bürgerliche Leben mit der Kirche sakramental verknüpft war, um so höher mußte der Einfluß des Klerus steigen. So sehen wir denn auch bald nach Beendigung der großen Kämpfe unter Heinrich IV. und V. die Siebenzahl der Sakramente zum Abschluß kommen.[9]) Nicht als wollte ich damit sagen, daß die Festsetzung neuer Sakramente ein Produkt schlauer Berechnung war, obschon man in jenen Jahrhunderten auch zu rechnen verstand: sondern ein und dieselbe Richtung vergrößerte die Macht der Priesterschaft und die Zahl der Sakramente. Wir erkennen dieß Ineinanderwirken vorzüglich in der Geschichte der Abendmahlslehre. Das Dogma von der unbedingten Verwandlung der Substanz im Abendmahl, angeregt durch Paschasius Radbertus († 865.) und zum Kirchenglauben erhoben in dem Streit mit Berengarius Turonensis († 1088.), gab der Römischen Messe erst ihre Vollendung. Der Priester opfert Christum von neuem am Altar und wird so der wahre Vermittler zwischen Gott und der Gemeinde. Während anfänglich die Messe als Abendmahlsfeier der Gemeinde den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes bildete, wird sie es jetzt als Opferhandlung des Priesters. Zum Abschluß kam diese Ansicht erst durch die Lehre von der

---

9) Daß hier nur von der kirchlichen Festsetzung, nicht von den ersten Anfängen der 7 katholischen Sakramente die Rede ist, brauche ich meinen Lesern nicht zu sagen.

Transsubstantiation; angebahnt aber war sie schon um Jahrhunderte früher. [10])

So ist dem Laien überall die Kirche zunächst nur Heilsanstalt. Die Wirkung der Taufe und des Abendmahls und der übrigen heiligen Gebräuche ist nicht unbedingt geknüpft an die Erkenntnis des Betheiligten. [11]) Es hat deshalb durchaus nichts Befremdliches, daß gerade der Haupttheil des ganzen Gottesdienstes, die Messe, [11b]) in allen Deutschen Landen nicht Deutsch, sondern Lateinisch gehalten wurde. Daß jedes einzelne Gemeindeglied die Worte der Liturgie verstehe, schien zum würdigen Besuch der Messe gar nicht erforderlich. Inwiefern dieß Unmündigbleiben der Gemeinde späterhin misbraucht worden ist, laße ich hier unerörtert. Aber man ereifert sich viel zu rasch, wenn man glaubt, jeder vernünftige Mensch habe doch auf den ersten Blick den „Unsinn" einsehen müßen, dem Deutschen Volke eine Lateinische Messe zu lesen. Es hat Karl dem Großen nicht gerade an Verstand gefehlt, und an dem besten Willen, sein Deutsches Volk zu ächt christlicher Erkenntnis zu führen, wahrlich auch nicht. Trotzdem

10) Auch hier hat erst die zweite Hälfte des Mittelalters die Consequenzen gezogen, die der Römischen Kirche so theuer zu stehen gekommen sind. Bis zum Schluß des 11ten Jahrhunders genoß auch die Gemeinde das Abendmahl unter beiderlei Gestalt. Erst im 12ten fängt man an, den Laien den Kelch zu entziehen. Vgl. Gieselers K. G. Bd. 2. Abthlg. 2. S. 435.

11) In wie weit dieser Satz einzuschränken ist, werden wir später sehen. Wir können uns schwer in die religiöse Denkart des Mittelalters versetzen. Einen guten Anknüpfungspunkt gibt uns die Kindertaufe. Denn hier fragen ja auch wir, und zwar in diesem Fall mit Recht, nicht nach der Erkenntnis des Täuflings. Die karolingischen Bestimmungen über das Taufbekenntnis gehören nicht hierher.

11b) D. h. die eigentliche Messe im engeren Sinn des Worts. S. u. S. 262.

findet sich in den Kapitularien Karls des Großen und in den Concilien seiner Zeit keine Spur eines Versuchs, die Messe Deutsch zu halten. Und doch hat sich Karl gerade mit der Verbeßerung des Gottesdienstes viel abgegeben. Aber seine Bemühungen beziehen sich durchweg auf andere Dinge. Erstens wollte er mehr Uebereinstimmung in die Liturgie der verschiedenen Provinzen bringen, und zu diesem Zweck sollte der Ritus möglichst nach Römischem Brauch eingerichtet werden. Man darf aber diese Bestrebungen für Verbreitung der Römischen Liturgie ja nicht so misverstehen, als habe vorher eine Liturgie in Deutscher Sprache gegolten, die dann durch die Lateinische der Römischen Kirche verdrängt worden wäre. Davon findet sich keine Spur. Vielmehr waren die Liturgien, deren man sich vor der Römischen in Deutschland bediente, sämtlich gleichfalls Lateinisch, nur in ihren einzelnen Bestandtheilen von der Römischen mehr oder weniger abweichend.[12])

Die zweite Bemühung Karls des Großen bezog sich auf die Verbeßerung der Kirchenmusik. Er ließ dazu Gesanglehrer aus Rom kommen, stiftete Sängerschulen zu Metz und St. Gallen und verpflanzte so die Liebe zur kirchlichen Musik nach Deutschland. Alles dieß zeigt uns, von welcher Seite Karl der Große die Andacht des Volkes bei der Meßfeier auffaßte. Die Liturgie selbst Deutsch zu verlangen, lag ihm fern. Und so blieb es auch unsere ganze Periode hindurch.[13])

12) Vgl. A. H. Gräser, die römisch-katholische Liturgie. Halle, 1829. S. 51.

13) Als einen, freilich misglückten, Versuch, die Messe Deutsch zu halten, führt man den des Priesters Hunibert zu Worms im Jahr 1053 an. (Vgl. z. B. Gräser, die röm. kathol. Liturgie S. 53.) Wer in den Zuständen jener Zeit etwas bewandert ist, wird die geniale Kühnheit dieses vereinzelten Priesters fast für unglaublich halten. Er wird aber auch sehr gut thun, wenn er in seinem Unglauben verharrt. Denn in

Unter solchen Umständen würde auch eine vollständige Althochdeutsche Uebersetzung der Meßliturgie, wenn sie vorhanden wäre, für den Gebrauch, Deutsch Messe zu lesen, nichts beweisen. Wir hätten sie vielmehr in eine Klasse zu setzen mit den meisten Arbeiten des Notker Labeo,[14] die auch nicht für die Gemeinde, sondern für die Schule bestimmt waren. Es ist aber auch nicht einmal eine Schulübersetzung der Art vorhanden. Denn die kleinen Althochdeutschen Stücke, wie das Vater Unser und das Gloria in excelsis, die freilich auch in der Liturgie der Messe vorkommen, gehören an eine ganz andere Stelle.

Also in dem eigentlichen Mittelpunkt der kirchlichen Handlungen, in der Messe, dürfen wir die Einwirkung des Geistlichen auf die religiöse Erkenntnis der Gemeinde nicht suchen. Auf einer andern Stelle aber werden wir ihn um so thätiger finden. Denn wenn auch, wie wir gezeigt haben, diese Zeit in der Kirche vor Allem eine Heilsanstalt sieht, so würde man doch den Charakter des früheren Mittelalters ganz verkennen, wenn man glaubte, der Klerus habe sich damals um die religiöse Bildung der Gemeinde nicht bekümmert.

4. Der Geistliche in der Gemeinde.

In seiner Gemeinde hatte der Geistliche des früheren Mittelalters eine zwiefache Aufgabe. Er spendete die Gnaden

dem Chron. Urspergense (p. 166. ed. 1609.), auf das man sich zum Beleg jener Thatsache beruft, steht von einer deutsch gelesenen Messe keine Sylbe. Vielmehr handelt sichs dort nur von einer Bestimmung des Ritus Romanus, von welcher der Presbyter Hunibert abwich und zwar nach einer in Deutschland sehr gebräuchlichen Sitte („sicut multi ob illius festi venerationem solent").

14) Sicher z. B. der Boethius und der Capella.

der Kirche, die den Einzelnen unmittelbar mit dem Reiche Gottes verknüpfen, und er lehrte die Gemeinde, wie sie zu glauben und zu leben habe. In beiden Beziehungen sind die Kaiser in ihren Gesetzen und die Concilien in ihren Beschlüßen bemüht, den Zustand der Kirche zu vervollkommnen. Das Erstere, die Verwaltung der Sakramente und die Ausübung der heiligen Gebräuche ist die unmittelbarste Pflicht des Geistlichen. Dieser Theil seines Amtes ließ sich seiner Natur nach am strengsten überwachen. Nicht weniger aber dringen die Kapitularien der Karolinger und die Synoden ihrer Zeit darauf, daß der Geistliche seine Gemeinde im rechten Glauben unterweise und sie zu einem gottgefälligen Lebenswandel anleite. Das Buch, das hier im früheren Mittelalter sowohl für den Gesetzgeber als auch für den Unterricht der Geistlichen selbst die höchste Bedeutung erlangte, war Gregors des Großen Werk von der Pflicht des Seelsorgers. Wir haben gesehen, wie nachdrücklich die Gesetze das Studium dieses Buches einschärfen, und in wie weitem Umfang ihre Bestimmungen wirklich zur Ausführung gebracht worden sind. Wenn nun auch überall ein weiter Abstand ist zwischen der Lehre und dem Leben, so laßen uns doch die Lehrbücher einer Zeit einen tiefen Blick in ihre Bestrebungen thun. Wir haben in Gregors Cura pastoralis das Ideal vor uns, dem der beßere Theil der Deutschen Geistlichkeit im früheren Mittelalter nachstrebte. Und mit welch heiligem Ernst legt Gregorius dem Priester die Pflicht ans Herz, für das Seelenheil seiner Gemeinde zu sorgen! Vor Allem soll der Seelenhirt seiner Gemeinde durch ein gutes Beispiel voranleuchten. „Dann aber", fährt Gregorius fort, „ist es nothwendig, daß der Geistliche das Gute, das er durch sein Leben zeigt, auch durch das Wort fort-

pflanze."[15]) Denn die Leitung der Seelen ist die „Kunst der Künste."[16]) „Es gibt nämlich zwei Gebote der Liebe: die Liebe Gottes und des Nächsten. Um durch das thätige Leben dem Nächsten zu nützen, begehrt Jesaias das Amt der Predigt: Um im beschaulichen Leben der Liebe des Schöpfers nachzuhängen, will sich Jeremias nicht zum Predigen absenden laßen."[17]) Gregor bezeichnet hier die beiden Grundrichtungen der Frömmigkeit, wie sie sich namentlich im Mittelalter geltend gemacht haben. Aber das thätige Leben stellt er voran, und auch das Beispiel, das er dann für das beschauliche anführt, war mehr geeignet, zum Wirken zu reizen als davon abzuziehen. Er dringt dann weiterhin auf den rechten Gebrauch der Rede. „Denn die strafende Rede ist der Schlüßel der Enthüllung. Durch ihren Mahnruf deckt sie die Schuld auf, die oft auch der nicht weiß, der sie begieng. Darum spricht Paulus: „„daß er mächtig sei zu ermahnen durch die heilsame Lehre, und zu strafen die Widersprecher.""

Darum heißt es beim Malachias: „„Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, daß man aus seinem Munde das Gesetz suche; denn er ist ein Engel des Herrn Zebaoth.""

Darum ermahnt der Herr durch Jesaias: „„Rufe getrost, schone nicht, erhebe deine Stimme wie eine Posaune.""

Denn wer ins Predigtamt eintritt, der übernimmt die Pflicht des Herolds, daß er der Ankunft des Richters, der mit seinen Schrecken folgt, rufend vorangehe. Wenn also der Priester nicht zu predigen weiß, welchen Ruf will ein stummer Herold hören laßen?"[18]) Um für ihre Predigt ein geneigtes

15) Gregorii Magni liber pastoralis. I. 1.
16) Ib. I. 2.
17) Ib. I. 7.
18) Ib. II. 4.

Ohr zu finden, sollen die Seelsorger die Liebe der Menschen zu gewinnen suchen, „nicht um selbst geliebt zu werden, sondern damit sie durch ihre Liebe gleichsam einen Weg bahnen, auf dem sie die Herzen der Hörer zur Liebe des Schöpfers hinführen. Denn schwerlich wird ein Prediger, wenn er auch das Rechte verkündet, gern gehört werden, wofern man ihn nicht liebt." [19]) Predigen ist heilige Pflicht. „Denn wer den sündigenden Brüdern das Wort der Predigt entzieht, der verbirgt den sterbenden Seelen die Arzenei des Lebens." [20]) Auf alle Weise soll der Geistliche der Sünde entgegentreten und die Versuchungen des alten Feindes aufdecken. Wo Milde nichts fruchtet, da soll er mit aller Strenge hervortreten, „damit nicht er selbst, wenn er weniger gegen die Sünden entbrennt, die Schuld all dieser Sünden auf sich lade." [21]) Und nicht nur im Allgemeinen muß er predigen, sondern er muß auch die Vergehungen der Einzelnen mit allem Eifer strafen. Wer dieß unterläßt, der findet in Ewigkeit keine Verzeihung. [22])

Im ganzen dritten Buch seines Werks gibt dann Gregor specielle Anweisung, wie man die einzelnen Seelenzustände der verschiedenen Menschen nach der Gemüthsbeschaffenheit eines jeden seelsorgerlich zu behandeln habe. Alles überschattet von einer schwermüthig ernsten, fast trüben Gesinnung, aber voll tiefer, eindringender Bemerkungen.

Das war das Lehrbuch, aus dem der Geistliche des früheren Mittelalters seine seelsorgerlichen Pflichten kennen lernte. Wer möchte die Voraussetzung wagen, daß aller ausgestreute Same auf den Weg gefallen und zertreten worden sei?

---

19) Ib. II. 8.
20) Ib. III. 25.
21) Ib. II. 10.
22) Ib. II. 10.

Haben wir nun das Ideal kennen lernen, das dem beßeren Geistlichen des früheren Mittelalters vorschwebte, so untersuchen wir weiter, auf welchen Gebieten man dieß Ideal im Einzelnen zu verwirklichen suchte. Wir finden aber vorzüglich drei Punkte, auf denen sich die seelsorgerliche Thätigkeit des Geistlichen bewährte, nämlich die religiöse Unterweisung der Jugend, die Predigt und vor Allem die Beichte.

3. Der religiöse Jugendunterricht.

Jeder Geistliche war verpflichtet, der Jugend seiner Parochie die Grundlehren des Christenthums einzuprägen. Man that dieß, indem man das Vaterunser und das Apostolische Symbolum auswendig lernen ließ.[23]) Wir werden sehen, in welcher Weise die Taufpathen hiebei zu Hilfe genommen wurden. Dieser Unterricht wurde damals erst nach der Firmung gegeben.[24]) Die Hauptsache war freilich das Auswendiglernen, und zwar sollten die beiden genannten Hauptstücke eigentlich von der ganzen Gemeinde Lateinisch gelernt werden. Das ergibt sich gerade aus den Gesetzen, die das Deutsche Beten gestatten. Im Anfang, als noch erwachsene Heiden zum Christenthum übertraten, wurde es so gehalten: Die Absagung des Heidenthums und das kurze Bekenntnis der christlichen Lehre geschah in Deutscher Sprache.[25]) Dahin

23) Aelteste Bestimmung darüber, so viel mir bekannt, in den statutis S. Bonifacii n. 25. p. 142. der Epist. ed. Würdtwein.

24) Concil. Aquisgran. ann. 836. Hartzheim II. p. 81.

25) Nullus sit presbyter, qui in ipsa lingua, qua nati sunt, baptizandos abrenunciationes vel confessiones aperte interrogare non studeat: ut intelligant, quibus abrenunciant, vel quae confitentur: et qui taliter agere dedignantur (corrupt), sed cedat in parochia. Statuta S. Bonifacii n. 27. p. 142. Würdtwein.

gehören die Niederdeutsche und die Hochdeutsche Abrenuntiatio Diaboli.[26]) Dann aber wurde das Pater noster und das ausführlichere Credo in der Regel Lateinisch gelernt. Wäre dieß nicht der Fall gewesen, so hätte sich nicht im Volke der seltsame Glaube festsetzen können, man dürfe Gott nur in den drei Sprachen anbeten, in denen die Inschrift auf Christi Kreuz abgefaßt war, Hebräisch, Griechisch oder Lateinisch. Diesen Irrthum bekämpft Karl der Große im Frankfurter Kapitular vom Jahr 794:[27]) „Daß niemand glaube, man dürfe zu Gott nur in den drei Sprachen beten. Denn Gott wird in jeder Sprache angebetet, und der Mensch wird erhört, wenn er das Rechte bittet." Daß man eigentlich das Auswendiglernen des Lateinischen Textes wünschte, ergibt sich auch aus der merkwürdigen Bestimmung des Mainzer Concils vom Jahr 813 über das Lernen der Deutschen Uebersetzung. „Die Priester", heißt es,[28]) „sollen das christliche Volk immer ermahnen, das Symbolum, welches das Kennzeichen des Glaubens ist, und das Gebet des Herrn zu lernen. Und wir wollen, daß diejenigen eine entsprechende Strafe erhalten, die dieß zu lernen verabsäumen. Sie sollen mit Fasten oder einer andern Buße belegt werden. Darum gehört sichs, daß sie ihre Kinder zur Schule schicken, entweder in die Klöster oder hinaus zum Pfarrer, daß sie den katholischen Glauben recht lernen und das Gebet des Herrn, damit sie es zu Hause wieder Andere lehren können. Und wer nicht anders kann, der soll es wenigstens in seiner Muttersprache lernen."[29])

---

26) Vgl. Buch I. Kap. 2. S. 49 f.
27) Capitul. Francof. ann. 794. c. 52. Pertz III. p. 75.
28) Concil. Mogunt. ann. 813. can. 45. Hartzheim I. p. 412.
29) Et qui aliter non potuerit, vel in sua lingua hoc discat.

Daß man in dieser Weise dem Verständnis des Volks auch wirklich entgegengekommen sei, beweisen die vielen Althochdeutschen Uebersetzungen des Apostolischen Symbolums und des Vater Unser, die sich bis heute erhalten haben.[30]) Daß man kein todtes Herbeten wollte, versteht sich wohl von selbst. Es ergibt sich aber auch aus ganz bestimmten Verordnungen. So heißt es im Aachener Kapitular vom Jahr 801:[31]) „Jeder Priester soll das Gebet des Herrn und das Symbolum dem ihm anvertrauten Volk sorgfältig einprägen, und den Zweck der ganzen Religion und den christlichen Kultus[32]) ihrem Verständnis erklären." Dann verordnet das Formular für die Prüfung der Geistlichen vom Jahr 802: „Man soll untersuchen, wie sie die Katechumenen im christlichen Glauben zu unterrichten pflegen."[33]) — Und demgemäß soll nach Regino (+ 915.) der Bischof bei der Visitation seiner

---

30) S. o. S. 50 ff. 55 ff.

Die Bestimmung, daß Alle das Symbolum und Vater Unser lernen sollen, wiederholt sich außerordentlich oft. Vgl. z. B. Capitul. 801. c. 5. (Pertz III. 87.); Capitul. 802. c. 14. (Pertz III. 106.). Weiter ausgeführt bei Regino († 915.) de synodal. causis lib. I. c. 275 (272.) aus einem Concilium Remense. p. 128. 129. ed. Wasserschleben. Das Athanasische Glaubensbekenntnis wurde den Laien wohl nur ausnahmsweise mitgetheilt. Daß es dann und wann geschehen, scheint aus dem Weißenburger Codex (s. o. S. 54.) hervorzugehen und wird bestätigt durch Regino I. qu. 86. Dagegen sind der Wiener Codex 2681 und der St. Galler 21 zunächst für den Unterricht des Klerus bestimmt. Eine Verordnung darüber gibt das Capitul. Francof. ann. 794. c. 33. (III. p. 74. Pertz.) Nur daß hier Predigt und Jugendunterricht zusammengefaßt sind.

31) c. 5. Pertz III. 87.

32) Ac totius religionis studium et christianitatis cultum eorum mentibus ostendat. Diese vieldeutigen Worte laßen sich freilich auch anders auffaßen.

33) c. 4. Pertz. III. 106. Vgl. auch Regino de synodal. causis qu. 55. p. 23. ed. Wasserschleben.

Diöcese untersuchen, ob jeder Pfarrer eine Auslegung des Symbolums und des Vaterunsers nach der Ueberlieferung der rechtgläubigen Väter schriftlich besitzt und sie vollständig versteht und daraus das ihm anvertraute Volk fleißig durch die Predigt unterrichtet.[34])

Wenn man also auch nicht an einen Religionsunterricht, wie ihn heutzutage die Confirmanden erhalten, denken darf, so sieht man doch, wie man auch im Mittelalter bestrebt war, die Grundlehren des Christenthums schon in früher Jugend einzuprägen.

6. Die Predigt.

Die Predigt war ursprünglich der Messe eingefügt. Die Messe zerfiel nämlich in zwei Haupttheile, die Missa der Katechumenen und die Missa der Gläubigen. An der Missa Katechumenorum durfte jedermann Theil nehmen. Vor dem Beginn der Missa Fidelium aber, die das Sakrament des Altars selbst enthielt, mußten sich alle Nichtchristen, Büßende und Katechumenen entfernen. Es blieben nur die, welche zum Genuß des heiligen Abendmahls berechtigt waren.

Der erste Theil der Meßliturgie, die Missa Katechumenorum, endete mit der Verlesung des Evangeliums, und daran schloß sich unmittelbar die Predigt an, der auch die Katechumenen noch beiwohnten.[35])

Die Frage, auf die es uns hier am meisten ankommen muß, ist: In wie weit wurde im früheren Mittelalter auch

---

34) Regino de synodal. causis qu. 82. p. 25. ed. Wasserschleben.

35) So war es in der ältesten Zeit. Die Scheidung der missa catechumenorum und fidelium trat zwar seit dem 8ten Jahrhundert in den Hintergrund. Die alte Folge des Gottesdienstes aber blieb. S. Bona rer. liturg. lib. I. c. 16.

Deutsch gepredigt? Denn die gewöhnliche Sprache der Predigt war damals in Deutschland so gut wie im übrigen Abendlande die Lateinische.

Was uns zuerst entgegentritt, ist die Betrachtung, welcher Sprache sich denn die ersten Verkündiger des Christenthums in ihren Predigten bedient haben. Wo sie sich an das eigentliche Volk wandten, ohne Zweifel der Deutschen. Das liegt in der Natur der Sache. Wir haben aber auch bestimmte Zeugnisse dafür. So heißt es vom heiligen Columbanus, er habe dem heiligen Gallus aufgetragen, die heidnischen Alemannen um Bregenz durch heilsame Ermahnung von ihrem Götzendienst abzubringen. „Denn er hatte," sagt sein Lebensbeschreiber Walafrid, „von Gott die Gnade erhalten, daß er nicht nur in der Lateinischen, sondern auch in der Barbarischen Sprache nicht wenig bewandert war." [36]) Auf gleiche Weise hat der heilige Bonifacius den Hessen und Thüringern in ihrer eignen Sprache gepredigt. [37])

So war es den Heiden und neugewonnenen Christen gegenüber. Aber nach der vollständigen Einrichtung der Kirche wurde das Latein, wie in der Meßliturgie die einzige, so für die Predigt wenigstens die Hauptsprache. Da man der großen Mehrzahl der Geistlichen nicht zutrauen konnte, daß sie im Stande seien, eine ordentliche Lateinische Predigt zu halten, ließ Karl der Große aus den Predigten des Augustinus, Leo, Beda und Anderer ein Homiliarium zusammenstellen, aus dem dann der Geistliche nur vorzulesen brauchte. [38]) Wir haben

---

36) Walafrid. Strab. Vit. S. Galli lib. I. c. 6. p. 146. Goldast. Alam. rer. script. (1661.)

37) Vgl. z. B. Willibaldi Vit. S. Bonifacii c. 7. Pertz II. p. 342.

38) S. die Encyclica vom J. 782. (III. p. 45. Pertz.) Wenn anders hier von einer Homiliensammlung zum Predigen die Rede ist.

dieß Homiliarium noch übrig. Die Predigten sind ohne Frage weit beßer, als sie ein Geistlicher der Karolingischen Zeit gehalten haben würde. Aber was war der Deutschen Gemeinde mit dem Vorlesen Lateinischer Predigten gedient? Ohne Zweifel war Karls Meinung, daß der Geistliche am Faden der alten Lateinischen Homilie seiner Gemeinde den vorgeschriebenen Bibeltext in der Landessprache erklären solle. Das geht aus den Bestimmungen der Kapitularien über das Predigtwesen klar hervor. So heißt es in dem großen kirchlichen Kapitular vom Jahr 789: „Vor allen Dingen soll der katholische Glaube von den Bischöfen und Priestern fleißig gelesen und allem Volk gepredigt werden. Denn das ist das erste Gebot des Herrn des allmächtigen Gottes: Höre, Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott. Und daß er geliebt werde von ganzem Herzen und von ganzem Gemüth, und von ganzer Seele und von allen unsern Kräften.“ [39]) Im letzten Abschnitt desselben Kapitulars wird dann noch näher bestimmt, was gepredigt werden soll, und zwar „allen insgesamt.“ [40])

Eine Synode zur Zeit Karls des Großen, die zu Tours im Jahr 813, trifft die ausdrückliche Bestimmung: „Jeder Bischof soll Homilien halten [41]) mit den nöthigen Ermahnungen, wodurch seine Untergebenen unterrichtet werden, das ist, über den katholischen Glauben, wie sie es verstehen können, über die ewige Belohnung der Guten und die ewige Verdammnis

---

39) Capitul. Aquisgran. ann. 789. c. 60. (III. p. 63.)

40) c. 81. (III. p. 66. Pertz.) omnibus generaliter. Vgl. auch: Capitul. Aquisgran. ann. 801. c. 4. (III. p. 87. Pertz.); Capitul. Generale Aquisgran. ann. 802. c, 5. (III. p. 106. Pertz.); Capitul. Hludovici I. ann. 817. c. 28. (III. p. 209. Pertz.), merkwürdig durch die ausdrückliche Berufung auf Gregor den Großen. U. s. w.

41) habeat.

der Bösen, auch über die künftige Auferstehung und das jüngste Gericht, und durch welche Werke das selige Leben verdient, durch welche es verscherzt wird. Und daß jeder eben diese Homilien deutlich zu übersetzen strebe in die Romanische Bauernsprache oder ins Deutsche, damit alle um so leichter verstehen können, was gesagt wird." 42)

Dieselbe Bestimmung wiederholt wörtlich das für Deutschland so wichtige Mainzer Concil, das unter dem Vorsitz des Hrabanus Maurus im Jahr 847 gehalten wurde. 43) Und schon im Jahr 813 hatte das Mainzer Concil eine ähnliche nur nicht so ausführliche Anordnung getroffen, wie das gleichzeitige Concilium Turonense. Es heißt dort: 44) „Daß die Predigt in der heiligen Kirche nicht ausgesetzt werde. Was das Predigtamt betrifft, wenn etwa der Bischof nicht zu Hause oder krank oder sonst verhindert ist, so soll doch niemals an den Sonn- oder Festtagen einer fehlen, der das Wort Gottes predige, so wie es das Volk verstehen kann."

Gewis sind nicht wenige von den beßeren Geistlichen diesen Bestimmungen nachgekommen. Ein Zeugnis dafür geben uns die Bruchstücke Althochdeutscher Predigten, die wir noch besitzen. 45) Daß deren so wenige sind, beweist nicht, daß man überhaupt nur selten Deutsch gepredigt habe. Der Abstand zwischen Sprechen und Schreiben war damals viel größer als jetzt. Die Deutsche Predigt sollte nur vom Munde zum Ohre gehen. Gerade sie war am meisten auf die nicht lesen-

42) Concil. Turon. ann. 813. c. 17. 18.

43) Concil. Mogunt. ann. 847. c. 2. Hartzheim II. p. 154. Vgl. auch Regino de synodal. causis qu. 33. p. 21. und qu. 84. p. 25. ed. Wasserschleben.

44) Concil. Mogunt. ann. 813. c. 25. Hartzheim I. p. 410.

45) S. o. S. 66 ff.

den Stände berechnet. Aber das Gesprochene aufzuschreiben, dazu gehörte bei der damaligen Schwierigkeit der Mittel ein viel größerer Entschluß als heutzutage.

Nichtsdestoweniger muß man zugeben, daß die Predigt unter den Mitteln, die Gemeinde zu leiten, in jenen Zeiten nur eine untergeordnete Stelle einnahm. Das wesentlichste Gebiet der seelsorgerlichen Thätigkeit war damals ohne allen Vergleich die Beichte.

7. Die Beichte.

Die Beichte und die damit eng verknüpfte Buße hatte seit dem Beginn unserer Periode folgende Gestalt angenommen. Jedes Glied der Gemeinde war gehalten, wenigstens einmal im Jahr dem Priester seine Sünden zu beichten.[46] Es geschah dieß in der Regel am Aschermittwoch, im Beginn der Quadragesimalfasten. Für verborgene Sünden legte der Priester eine entsprechende Buße auf und ertheilte dann sofort, alsbald nach der Beichte, unter Voraussetzung wahrer Reue und vollständiger Erfüllung der auferlegten Buße die Absolution. Oeffentliche Sünden dagegen wurden von den Bischöfen mit einer öffentlichen Buße belegt, und erst nach vollendeter Bußzeit wurde der Sünder absolvirt.[47]

46) Eine ausdrückliche Verordnung hierüber hat Regino († 915.) de synodalibus causis, lib. II. cap. 5. n. 65. Der Bischof soll bei der Visitation seiner Parochie fragen: Si aliquis est, qui ad confessionem non veniat, vel una vice in anno, id est in capite quadragesimae, et poenitentiam pro peccatis suis suscipiat. Nach Wasserschleben p. 207. adn. b., ist das 5te Kapitel, dem diese Stelle angehört, aus dem usus forensis der damaligen Zeit entnommen.

47) Vgl. Morin. Commentarius historicus de sacramento poenitentiae, lib. septim. p. 302 sq. ed. Venet. 1702. fol. Das oben An-

Das war der allgemeine Grundsatz im Beicht- und Bußwesen. Wie man im Einzelnen verfuhr, darüber gibt uns eine Stelle des Alkuin den besten Aufschluß:[48]) „Beim Beginn der Fasten hat der Priester alle Christen zu ermahnen, daß sie am heutigen Tage zu wahrer Beichte und wahrer Buße schleunig kommen sollen.“ Der Priester selbst soll die acht Hauptsünden gründlich kennen samt den Zeugnissen der heiligen Schrift, durch die der Mensch zu zügeln und zu beßern ist, und soll das Alles gehörig lehren. Wenn die Christen zur Buße kommen, so soll der Priester zuvor mit ihnen fasten für ihre Verirrungen, damit ihm nicht gesagt werde, was den Priestern der Juden gesagt ist von dem Herrn: „Wehe euch Schriftgelehrten. Denn ihr beschweret die Menschen und legt auf ihre Schultern schwere Lasten, ihr selbst aber rührt ihre Bürden mit keinem Finger an.“ Denn niemand kann einem, der unter einer Last erliegt, aufhelfen, ohne daß er sich bückt und ihm die Hand reicht. — „Und so oft du einem Sünder einen Rath gibst, so leg ihm auch alsbald die Buße auf, wie viel er fasten muß und seine Sünden wieder gut machen, damit du nicht etwa vergißt, wie lange er sich enthalten muß.

---

gegebene scheint mir die wirkliche Praxis gewesen zu sein, wenn gleich Morin. p. 456. die Ertheilung der Absolution gleich nach der Beichte nur für eine Ausnahme (jedoch „frequentissime“) gelten läßt.

48) de divinis officiis p. 239 sq. ed. Hittorp. Paris 1610. fol. Ich gebe die Stelle im Auszug. Sie ist für das Deutsche Beichtwesen um so bedeutender, da sie großentheils wörtlich aus der Schrift des Beda de remediis peccatorum (p. 144 sq. bei Kunstmann, die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen) entnommen ist. Dort finden sich dann p. 147. die Fragen, die der Priester über einzelne Verbrechen an den Pönitenten richtet. Das Ansehen, das Beda's Pönitentialbuch in Deutschland genoß, ergibt sich aus der Frage, die der visitirende Bischof an die Priester richtete, ob sie im Besitz desselben seien. (Regino de synod. causis I. 96. p. 26 ed. Wasserschleben.)

Denn wenn du ihn zum zweitenmal fragen mußt, so schämt er sich vielleicht, seine Sünden zum zweitenmal einzugestehen.— Den Bischöfen und Priestern ist das Recht vorbehalten, Bußen aufzuerlegen. Nur im Nothfall, wenn kein Priester da ist, kann auch der Diakonus Beichte hören und die heilige Communion austheilen. Der Laie legt seinen Stab ab, ehe er zum Beichtiger geht. Dann verneigt sich der Beichtende, wer er auch sein mag, Laie, Kleriker oder Mönch, demüthig vor dem Priester. Darauf spricht der Priester dieß Gebet: Herr, allmächtiger Gott, sei mir Sünder gnädig, daß ich würdig dir danken könne u. s. w. Dann heißt ihn der Priester, sich ihm gegenüber zu setzen, und spricht mit ihm über die oben genannten [49]) Laster und göttlichen Ermahnungen." Hieran schließt nun Alkuin Ermahnungen, wie man die einzelnen Beichtkinder nach Alter, Geschlecht, Gemüthsbeschaffenheit und dergleichen verschieden zu behandeln habe. Offenbar schwebt ihm hier das dritte Buch von Gregors Liber Pastoralis vor. Auf alle Weise, in Milde und Strenge hat der Geistliche gegen die Sünde zu kämpfen. Wenn er dann dieß Alles erforscht und den Beichtenden gestärkt hat, fragt ihn der Priester: Glaubst du an Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist? Der Büßende antworte: Ich glaube. Glaubst du, daß die drei Personen, die ich eben genannt habe, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, Ein Gott sind? Er antworte: Ich glaube. Glaubst du, daß du in eben dem Fleisch, in dem du jetzt bist, auferstehen wirst, und Gutes oder Böses empfangen, je nachdem du gehandelt hast? Ich glaube. Willst du denen, die gegen dich gefehlt haben, Alles vergeben, wie auch dir Gott vergeben mag deine Sünden,

49) Alkuin hat vorher die einzelnen Hauptsünden durchgegangen.

indem er selbst spricht: „Wenn ihr den Menschen nicht vergebet ihre Sünden, so wird euer himmlischer Vater auch euch nicht vergeben eure Sünden?" Will er vergeben, fährt Alkuin fort, so nimm seine Beichte an und verkündige ihm seine Buße: will er nicht, so nimm seine Beichte nicht an. Wenn er aber denen, die gegen ihn gesündigt haben, Alles vergeben will, so beichte er dann alle seine Sünden, deren er sich erinnern kann. Doch muß der Priester in Bezug auf die oben genannten Laster zusehen, daß er sie ihm durch Ermahnung zur Erinnerung bringt, damit nicht durch den Widerstand des Teufels etwas verborgen bleibe. Darauf kniet der Beichtende nieder, streckt bittend die Hände aus, blickt den Priester mit weinender Gebährde an und spricht: Viel und unzählig sind meine anderen Sünden, die ich nicht in Erinnerung bringen kann,[50] in Thaten, in Worten und in Gedanken, für welche alle mein armes Gemüth Schmerz leidet und von harter Pein gequält wird; und darum bitte ich flehentlich um deinen Rath, ja um deinen Richterspruch, der du zum Verwalter und Mittler zwischen Gott und dem sündigen Menschen verordnet bist, und flehe demüthig, daß du für jene meine Sünden ein Vermittler werden mögest.[51] Wenn er dieß gesagt hat, werfe er sich ganz zur Erde und bringe Stöhnen, Seufzer und Thränen, wie Gott es ihm gibt, aus seinem innersten Herzen hervor. Der Priester aber laße ihn einige Zeit hingestreckt liegen, bis er ihn von göttlicher Eingebung getroffen sieht. Dann heiße ihn der Priester aufstehen, und wenn er wieder auf

---

50) quae recordari nequeo.

51) ideoque consilium, immo judicium tuum, qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus es, supplex deprecor, et ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas, humiliter imploro. So Alkuin im 8ten Jahrhundert!

seinen Füßen steht, dann erwarte er mit Zittern und Demuth das Urtheil des Priesters und der Priester künde ihm seine Fasten und Observanzen an, doch erwäge er wohl die Beschaffenheit der Person, das Maß der Schuld, die Richtung des Gemüths und die Gesundheit oder Kränklichkeit des Körpers. Darauf wirft sich der Beichtende dem Priester abermals zu Füßen, und nun folgen verschiedene Gebete, die der Priester über den Sünder spricht.

So beschreibt der Lehrer Karls des Großen, der größte Theologe seiner Zeit, den Vorgang der Beichte.[52] Ich habe die Stelle in größerem Umfang ausgehoben, weil sie uns nicht nur den erschreckenden Ernst der Sache, sondern insbesondere auch den großen Einfluß erkennen läßt, den dieß Institut gewißenhaft verwaltet auf die religiöse Bildung des Volkes üben mußte. Eine Reihe von Concilienschlüßen und kaiserlichen Verordnungen bestätigen die außerordentliche Bedeutung des Beicht- und Bußwesens in jener Zeit. Ich führe davon nur Einiges an, was beweist, daß man sich keineswegs mit einer mechanischen Behandlung der Sache begnügte, daß man vielmehr darauf drang, der Geistliche solle den Seelenzustand seiner Beichtkinder wirklich erforschen. So bestimmt das Concil, das unter Ludwig dem Deutschen im Jahr 868 zu Worms gehalten wurde, in seinem 25ten Kanon:[53]

„Den Büßenden werden je nach der Verschiedenheit ihrer Sünden vom Priester die Bußen nach Gutdünken bestimmt. Es muß demnach der Priester bei der Auferlegung der Buße die Umstände der Einzelnen einzeln in Betracht ziehen, auch

52) Vgl. o. S. 255. Anm. 48.

53) Concil. Wormatiense ann. 868. can. 25. Hartzheim II. p. 314.

den Ursprung und das Maß der Schuld und die Stimmung und die Seufzer der Sünder sorgfältig prüfen und deutlich erkennen; auch die Beschaffenheit der Zeiten und Personen, des Orts und des Lebensalters untersuchen, damit er auch nach Maßgabe des Orts, des Lebensalters und der Zeit, oder nach der Beschaffenheit der Vergehen und Seufzer eines jeden Sünders die heiligen Regeln nicht aus den Augen verliere."

Ein anderer Kanon, von dem es ungewis ist, ob er demselben Wormser Concil angehört oder einem früheren vom Jahr 829, gibt uns das Beichtverfahren im Falle schwerer Vergehen an.[54])

Auch hier wird genaue mündliche Erörterung des fraglichen Falles, Eingehen auf den sonstigen Seelenzustand des Verbrechers und insbesondere noch das vorgeschrieben, daß der Beichtende seinen Glauben und sein Vater Unser aus dem Gedächtnis hersagen müße.

In welchem Sinn man die Beichte in der Karolingischen Zeit auffaßte, wird das Mitgetheilte hinlänglich dargethan haben. Es fragt sich nur: Wie vertragen sich diese Ansichten mit den Misbräuchen, die gerade zwischen dem 8ten und 11ten Jahrhundert sich in das Bußwesen eingeschlichen haben? Einer der gefährlichsten Bräuche, die Vertauschung der kanonischen Bußen, der Fasten und ähnlicher wirklich schmerzhafter Büßungen mit den bequemeren Geldstrafen, griff gerade in diesen

---

54) Augustin. Theiner, disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones. Rom. 1836. 4. p. 322. 323. Theiner schreibt die von ihm aus dem Cod. Palatin. 584. der Vaticana zuerst mitgetheilten Canones (p. 321—325.) dem Wormser Concil vom Jahr 868 zu. Dagegen scheinen sie Binterim (Deutsche Concilien Bd. 3. S. 220.) dem Wormser Concil vom Jahr 829 anzugehören.

Jahrhunderten um sich.[55]) Dadurch mußte die frühere strenge Disciplin eine völlige Umgestaltung erfahren. Allein so klar auch das Verderben vor Augen liegt, zu dem diese Wendung des Bußwesens nach und nach geführt hat,[56]) so darf man doch Zweierlei nicht außer Acht laßen. Einmal daß auch hier die Frucht des Verderbens erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters zur Reife gekommen ist.[57]) Dann aber, daß der eigentliche Lebenspunkt der Frage nicht darin liegt, welche Art von Bußübung auferlegt wird, sondern darin, ob der Beichtvater die Wirksamkeit der äußerlichen Büßungen mit allem Nachdruck von der Aufrichtigkeit der Reue und der Beßerung abhängig macht. Hier läßt sich nun leider nicht läugnen, daß die todte Werkheiligkeit auch in den früheren Jahrhunderten des Mittelalters schon eine breite Stelle einnimmt. Aber daß die Beßeren noch stets im Auge behielten, worauf es eigentlich ankommt, das beweisen einerseits die oben angeführten Stellen aus Alkuin und den Concilien: andererseits geht es hervor aus den vielen Althochdeutschen Stücken, die sich gerade in Bezug auf die Beichte erhalten haben.

Nirgends nämlich war die Wahl zwischen wirklich seelsorgerlichem Verkehr mit der Gemeinde und gewißenlosem Scheindienst so auf die Spitze getrieben, wie gerade in der Beichte. Entweder der Geistliche bekümmerte sich wirklich um

55) S. über diese Neuerungen im Vergleich mit der früheren Praxis Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. 3. S. 675 ff. und die daselbst angeführten Belege.

56) Ein strenges Urtheil über das Bußwesen auch schon des früheren Mittelalters fällt Gieseler Kirchengesch. Bd. 2. Abthlg. 1. S. 291. Milder urtheilt Planck a. a. O. S. 674. u. S. 678.

57) Gerade in der zweiten Hälfte des 11ten Jahrhunderts beginnen die päpstlichen Indulgenzen.

das Seelenheil seiner Beichtkinder: dann mußte er mit der bei weitem größeren Mehrzahl Deutsch sprechen. Oder er wollte sich dazu nicht entschließen: dann war der wahre beichtväterliche Verkehr mit seiner Gemeinde rundweg abgeschnitten. So viele stumme Hunde sich nun auch ohne Zweifel in den Deutschen Klerus des früheren Mittelalters eingedrängt haben: so hoffe ich doch, der Leser hat mit mir aus allem Bisherigen die Ueberzeugung gewonnen, daß auch die Zahl der Geistlichen in jenen Jahrhunderten nicht gering war, die sich scheuten, für die ungerügten Sünden ihrer Gemeindeglieder dereinst zur Rechenschaft gezogen zu werden.[58]

Es wäre nun eigentlich nicht nöthig, daß sich von dieser beichtväterlichen Thätigkeit schriftliche Denkmähler erhalten hätten. Denn sie gründete sich ja nur auf das mündliche Gespräch. Aber durch eine besondere Einrichtung wurde die stille Beichte mit dem öffentlichen Gottesdienst verknüpft. Erst nämlich legten die Einzelnen dem Beichtvater heimlich das Bekenntnis ihrer Sünden ab, der Beichtiger sprach mit ihnen und kündigte ihnen die zu bestehenden Bußen an. Dann aber hielt der Priester mit allen denen, die ihre Privatbeichte abgelegt hatten, einen gemeinsamen Beichtgottesdienst und hiezu bediente er sich gewisser, jedoch nach Zeit nnd Ort sehr mannigfaltiger Formulare. Natürlich mußte jeder gewißenhafte Geistliche einsehen, daß dieser Gottesdienst für die Gemeinde nur Werth habe, wenn die Einzelnen mit Sinn und Verstand seinen Worten folgten. Daher wurde gerade dieser Theil des Gottesdienstes vorzugsweise Deutsch gehalten, oder wo das nicht, da übersetzte doch der gewißenhaftere Geistliche dem Volk die Latei-

58) Man muß freilich nicht verlangen, daß die Prießer des Mittelalters ihre Herde beßer berathen sollten, als sie selbst berathen waren.

nischen Formulare ins Deutsche. Die mannigfachen Althochdeutschen Beichtformulare geben uns von diesem Gottesdienst einen deutlichen Begriff. Erst hielt der Geistliche eine kurze Beichtrede, worin er die Gemeinde ermahnte, die Sünde abzulegen und ihrem Taufbund treu zu bleiben, damit ihr Gebet erhört und sie des ewigen Lebens theilhaftig werden. „Wer dieß mit wahrer Reue zu bedenken sorgt, und würdiglich und aufrichtig Buße thut, der hebe auf sein Herz und spreche nach mir: Ich entsage dem Teufel und allen seinen Werken u. s. f." Folgt dann das etwas veränderte Apostolische Glaubensbekenntnis. Dann sagt die Gemeinde oder Einer in ihrem Namen eine Beichte her: „In diesem Glauben so bekenne ich dem allmächtigen Gott und diesen Heiligen und dir, Priester, alle meine Sünden u. s. f., und bekenne mich schuldig dem allmächtigen Gott und diesen Heiligen und allen Gottes Heiligen und dir, Priester, zu wahrer Bekehrung und zu williger Buße. Amen. Miserere." Darauf ertheilt der Priester die Absolution: „Habt ihr dieß gethan mit der Innigkeit eures Gemüths und wollt ihr das erfüllen mit den Werken, das ihr mit dem Mund gesprochen habt, so ist euch offen meines Herren Gnade über alles, was ihr ihn bitten werdet zur Seligkeit eures Leibes und eurer Seele." 59)

8. Rückblick.

Sehen wir noch einmal zurück auf die gesammte Wirksamkeit des Deutschen Klerus im früheren Mittelalter. Die

---

59) So das Althochdeutsche Beichtritual im Cod. 1394. zu St. Gallen. Im Ganzen übereinstimmend, doch im Einzelnen bedeutend abweichend andere Altdeutsche Beichtrituale. So Cod. Germ. 39. zu München. S. o. S. 68. 69. Aus dem St. Galler Cod. 1394 ersehen wir,

Thätigkeit des einzelnen Pfarrers faßen wir zusammen mit den Worten des Aachener Concils vom Jahr 836:[60]) „Das Amt der Priester — ist, daß sie dem Volk in der Lehre vorstehen und in der Pflicht der Predigt, und daß sie nirgends läßig erfunden werden. Dann daß sie für alle Menschen, die zu ihrer Kirche gehören, in allen Dingen Sorge tragen, wohl wißend, daß sie sicherlich für sie Rechenschaft geben müßen am Tage des Gerichts —. Darum soll der Priester von der Geburt eines jeden an, der ihm angehört, diese Sorge tragen, damit nicht einer von ihnen ohne die Wiedergeburt der heiligen Taufe stirbt. Nach dem Empfang der heiligen Taufe aber soll er nicht ohne Handauflegung des Bischofs bleiben, und dann werde er unterrichtet, das Gebet des Herrn und das Symbolum zu wißen. Danach aber werde er belehrt, wie er leben muß. Wenn er sich lasterhaft oder verbrecherisch zeigt, so sehe er zu, wie er gebeßert werde: Wenn er aber krank darniederliegt, daß er nicht der Beichte und des priesterlichen Gebets, noch der Salbung mit dem geweihten Oel durch seine Nachläßigkeit entbehre. Endlich wenn er das Ende herannahen sieht, so befehle er die christliche Seele dem Herren seinem Gott nach priesterlicher Weise mit dem Empfang der heiligen Communion, und den Leib dem Begräbnis, nicht wie die Sitte der Heiden ist, sondern wie die der Christen."

So umfaßte die Thätigkeit des Priesters das Leben aller Gemeindeglieder von der Geburt bis zum Grabe. Kein Be-

---

daß dieser Deutsche Beichtgottesdienst der Predigt unmittelbar voranging. Im weiteren Sinn des Worts gehörte er allerdings zur Messe, so gut wie die Predigt selbst. Aber auf die Deutsche Abhaltung der eigentlichen Messe (missa fidelium) dürfen wir daraus nicht schließen.

60) Concil. Aquisgran. ann. 836. De vita et doctrina inferiorum ordinum can. 5. Hartzheim II. p. 81.

wohner des ganzen Deutschen Landes konnte sich dieser Thätigkeit entziehen. Denn jeder einigermaßen bedeutende Ort, jeder ländliche Bezirk hatte seinen Pfarrer.[61]) Die Pfarrer selbst waren beaufsichtigt durch die Bischöfe, die jährlich eine Rundreise durch ihre ganze Diöcese vornehmen mußten.[62]) Sie prüften bei der Gelegenheit die Pfarrer, firmten die Jugend, richteten über schwerere Vergehen und belehrten wohl auch die Gemeinden.[63]) Die einzelnen Bischöfe standen wieder unter der Leitung ihrer Metropoliten und wurden durch diese von Zeit zu Zeit in Provincialsynoden vereinigt. Die Erzbischöfe und Bischöfe mehrerer Kirchenprovinzen traten in den Nationalconcilien zusammen, um über die kirchlichen Angelegenheiten des ganzen Volkes zu berathen. Ueber allen stand der Pabst als geistliches Haupt der Christenheit, mit wachsender Macht, aber die verderbliche unmittelbare Einmischung erst in ihrer Entwicklung. Zahlreiche Klöster, über alle Theile des Landes verbreitet, erzogen den Nachwuchs des Klerus und übten Seelsorge in ihrem Bezirk. So konnte kein Theil des Landes, auch nicht der abgelegenste Winkel des einsamen Gebirgsthales, außer Berührung mit dem Christenthum bleiben. Weder Freund noch Feind wird läugnen, daß die Mittel zur christlichen Umbildung des Volkes großartig waren und ganz vortrefflich unter sich verbunden.[64])

---

61) Capitul. 817. c. 11. Pertz III. p. 207.

62) Capitul. 769. c. 7. Pertz III. p. 33.

63) Ueber das Verfahren dabei gibt besonders Regino de causis synodalibus reichhaltigen Aufschluß.

64) Ich habe hier die Einrichtungen der mittelalterlichen Kirche nur insofern dargestellt, als sie zur Verbreitung christlicher Ueberzeugungen wirksam waren. Im Uebrigen muß man die gewaltige Kraft unserer Vorfahren bewundern, die durch Einrichtungen, wie das S. 255—258 geschilderte Beichtverfahren, nicht geknickt wurde.

Fünftes Kapitel.

Fortpflanzung des Christenthums unter den Laien.

Wir haben im dritten Kapitel die Bildung des Römisch Deutschen Klerus im früheren Mittelalter kennen lernen. Das vierte Kapitel hat uns gezeigt, wie dieser Klerus in der Gemeinde zur Verbreitung des Christenthums wirkte. Wenn wir nun weiter noch von der Fortpflanzung des Christenthums unter den Laien sprechen, so meinen wir natürlich nicht die nur passive Aufnahme dessen, was die Geistlichkeit der Gemeinde mittheilte, sondern wir bezeichnen damit die Selbstthätigkeit der Laien zur Fortpflanzung und Befestigung der christlichen Ueberzeugungen. Was auf diese Art in der Stille des häuslichen Kreißes geschieht, das entzieht sich großentheils der geschichtlichen Aufzeichnung. Zwei Punkte aber sind es, auf denen schon seit alter Zeit das Christenthum der Deutschen Laien eine öffentliche Bedeutung erlangt hat. Erstens nämlich die Verbreitung einiger katechetischer Hauptstücke durch die Laien selbst, und zweitens die christliche Deutsche Poesie.

1. Die Ueberlieferung des Katechismus unter den Laien.

Die beiden wesentlichsten Stücke des Althochdeutschen Katechismus waren, wie wir gesehen haben, das Apostolische

Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Diese beiden Stücke nun sollten nach Verordnungen, die so alt sind als die Deutsche Kirche selbst, von den Taufpathen den heranwachsenden Täuflingen eingeprägt werden. Daher fordern schon die Statuten des Heil. Bonifacius, daß weder Männer noch Frauen Kinder aus der Taufe heben sollen, wenn sie nicht das Apostolische Symbolum und das Gebet des Herrn auswendig wißen.[1]) Und in der uralten Hochdeutschen Ermahnung an das christliche Volk aus dem 8ten oder 9ten Jahrhundert heißt es:[2]) „Darum sollt ihr wißen, meine Kindlein, bis daß jeglicher von euch denselben Glauben seinen Taufpathen zu verstehen lehrt, den er aus der Taufe hebt, ist er schuldig wider Gott seines Versprechens. Und der seinen Taufpathen zu lehren versäumt, der muß am jüngsten Tage Recheuschaft geben. So eile nun jeglicher, der ein Christ sein will, den Glauben und das Gebet des Herrn mit allem Eifer zu lernen und auch die zu lehren, die er aus der Taufe hebt, damit er nicht am jüngsten Tage gezwungen werde, Rechenschaft zu geben."

Die Sünde, den Unterricht der Taufpathen versäumt zu haben, bildet einen öfter wiederkehrenden Punkt der Beichte. So heißt es in einer Althochdeutschen Beichtformel des 9ten Jahrhunderts: „Ich bekenne, daß ich meine Taufpathen so nicht lehrte, wie ich für sie versprochen habe."[3]) Ebenso in einer Althochdeutschen Beichte des 11ten Jahrhunderts:[4])

1) Statuta S. Bonif. n. 23. p. 142. ed. Würdtwein. Dieser Kanon der sonst vielfach interpolirten Statuta Bonifacii rührt wohl von Bonifaz selbst her. Späterhin ist er öfters wiederholt worden. Z. B. im Capitul. general. Aquisgran. ann. 802. (III. p. 106. Pertz) c. 15.

2) S. o. S. 65.

3) Cod. Vindob. 1815. Nr. 26. Mn. S. o. S. 61.

4) Cod. Vindob. 2681. Nr. 35. Mn. S. o. S. 62.

„Ich habe gesündigt, daß ich meine Taufpathen nicht gelehrt habe den heiligen Glauben."

Diese kirchlichen Gebote bezogen sich zunächst auf das geistliche Verhältnis zwischen Pathe und Täufling. Es läßt sich aber denken, daß in frommen Familien auch die Eltern und insbesondere die Mütter den Pathen ihrer Kinder beigestanden haben. Wie klug diese Maßregel war und wie tief sie in das religiöse Leben des Volkes eingriff, das bezeugt ihre unverwüstliche Fortwirkung. Als in der zweiten Hälfte des Mittelalters der Klerus so vielfach seines Amtes vergaß, da beruhte die Fortdauer des Deutschen Christenthums guten Theils auf dieser Ueberlieferung unter den Laien. So sagt in den ersten Jahrzehnten der Reformation Georg, Fürst von Anhalt: „Und ist noch Gott zu danken, daß gleichwohl die Eltern, und sonderlich die lieben Mütter, die vornehmste Haus-Pfarrer und Bischöfe geblieben, durch welche die Artikel des Glaubens und Gebet erhalten, sonst der Pfarrer halben wäre es fast alles erloschen."[5])

2. Die christliche Althochdeutsche Poesie.

Die poetische Behandlung christlicher Stoffe und Empfindungen gieng zwar in der Althochdeutschen Litteratur, so weit wir sie kennen, durchweg von der Geistlichkeit aus. Aber sie war dazu bestimmt, sich durch mündliche Ueberlieferung unter den Laien selbst fortzupflanzen. Am deutlichsten sehen wir dieß an dem umfangreichsten poetischen Werk der Karolingischen

---

5) Georg, Fürst von Anhalt, Coadj. des Bisth. Merseb. Predigten u. Schrift. Witt. 1555. p. 289. bei Hase, Libri symb. eccl. ev. Lips. 1827. p. CLI.

Zeit, an Otfrieds Evangelienharmonie. Otfried spricht in der Vorrede an Liutbert, Erzbischof von Mainz, geradezu als Zweck seiner Dichtung aus, er wolle den weltlichen Gesang der Laien durch seine evangelische Poesie verdrängen. Recht gelingen konnte ihm dieß aus mehr als einem Grunde nicht. Denn der volksmäßige Heldengesang jener Zeit war nach den Spuren, die wir davon haben, der breiten Poesie des Otfried weit überlegen. 6) Dennoch aber hat sich Otfrieds Poesie durch ihren bedeutenden Inhalt und eine keineswegs ungeschickte Behandlung desselben eine ziemlich weite Verbreitung erworben. Wir ersehen dieß aus den mannigfachen Abschriften, die sich von seinem Gedicht erhalten haben. In wie weit Otfrieds Verse wirklich in den Mund des Volkes übergegangen sind, läßt sich freilich nicht mehr ermitteln. Dagegen steht es von einigen andern Poesien christlichen Inhalts fest, daß sie wirklich in volksthümlichem Gebrauch waren. Ein Lied der Art hat sich erhalten. Es ist das Lied auf den Heil. Petrus aus dem 9ten Jahrhundert. 7) Ein zweites Deutsches Lied für den christlichen Volksgesang hat sich leider nur in einer späteren Lateinischen Uebersetzung erhalten. Ratpert, der Mitschüler des Notker Balbulus († 912.), dichtete nämlich ein Deutsches Lied auf den Heil. Gallus, von dem wir noch die Lateinische Uebersetzung des Ekkehardus IV. be-

6) Vgl. W. Grimms Deutsche Heldensage; Lachmann über das Hildebrandslied, in den Abhandlungen der Berliner Akad. der Wissenschaften 1833; und Lachmann in Ersch und Gruber, Encykl. Section 3, Bd. 7. S. 280. 281.

7) Vgl. H. Hoffmann, Geschichte des Deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Breslau 1832. 8. S. 15. 16. Eduard Wackernagel, das deutsche Kirchenlied. Stuttgart 1841. Die Bedeutung dieses Werkes für die Geschichte der Deutschen Litteratur wird mehr und mehr hervortreten.

sitzen.[8]) Endlich von einem dritten christlichen Volksgesang in Althochdeutscher Sprache hat sich bloß die Spur seines Daseins erhalten. Im Jahre 1065 pilgerten viele Deutsche zum heiligen Grabe nach Jerusalem. Unter ihnen war der Scholasticus Ezzo, und dieser machte auf der Pilgerfahrt eine vortreffliche Cantilena von den Wundern Christi in vaterländischer Sprache.[9])

Das waren die Anfänge des Deutschen Kirchenlieds. Sie sind freilich noch gering, wenn wir sie mit der hohen Bedeutung dieses Zweiges in späterer Zeit vergleichen. Nehmen wir aber die andern christlichen Poesien der Althochdeutschen Periode, den Muspilli, die Samariterin[10]) u. s. w. hinzu, so finden wir, daß auch auf diesem Gebiet das frühere Mittelalter einen breiten und tiefen Grund gelegt hat.

---

8) Theilweise gedruckt bei Pertz II. p. 33.

9) Vita b. Altmanni († c. 1091.) in Pezii Scriptt. Rer. Austr. T. I. p. 117. Bei Hoffmann a. a. O. S. 19. Auf die Nachrichten bei Neugart, Episcopatus Constantiensis. T. I. p. 536 sq. u. p. 550. will ich hier nur beiläufig verweisen. Ob sie die Deutung zulaßen, die Hoffmann a. a. O. S. 18. ihnen gibt, scheint mir zweifelhaft.

10) S. Buch I. Kap. 2. S. 27. 30.

Drittes Buch.

Die christlichen Bestandtheile der Althochdeutschen Sprache.

Einleitung.

Wir wollen im dritten Buch einen Ueberblick geben über die christlichen Ausdrücke der Althochdeutschen Sprache. Wie wir dieß verstehen, ist eigentlich aus den beiden vorangehenden Büchern schon hinlänglich zu entnehmen. Doch um unsre Absicht noch mehr ins Klare zu setzen, faßen wir noch einmal kurz zusammen, was sich unmittelbar auf unsre Aufgabe bezieht.

1. Feststellung des Gesichtspunkts.

1.

Die Einführung des Christenthums hat ohne Zweifel auch auf die Grammatik unsrer Hochdeutschen Sprache einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt. Dennoch aber würde es kaum passend sein, wenn man diesen Einfluß abgesondert von der übrigen Grammatik darstellen wollte. Denn nur in den wenigsten Fällen läßt er sich mit völliger Bestimmtheit nachweisen. Es hat dieß seinen natürlichen Grund in der Geschichte unsrer Sprache. Das Griechische besitzt eine ausgebreitete, reichhaltige Litteratur aus der heidnischen Zeit. Wir kennen demnach die Griechische Sprache im weitesten Umfang,

bevor sie mit Semitischen Elementen irgend in Berührung tritt. Auf diese reine Griechische Sprache hat dann das Aramäische des vorderen Asiens und vor allem das Hebräische des Alten Testaments bedeutend eingewirkt, um es zur Sprache des Neuen Testaments umzugestalten. Trotz dieser großen Vortheile, die sich der Untersuchung darbieten, ist man dennoch erst in neuster Zeit zur bestimmten Beantwortung der Frage gelangt, wie viel von den grammatischen Eigenthümlichkeiten des Neuen Testaments dem Einfluß der Semitischen Sprachen zuzuschreiben sei. [1]) Die Deutsche Sprache ist nun, der Griechischen gegenüber, bei einer ähnlichen Untersuchung in doppeltem Nachtheil. Erstens besitzen wir nur äußerst wenige Stücke, die uns ein Bild der Deutschen Sprache vor ihrer Berührung mit dem Christenthum geben. Und zweitens ist uns das Christenthum durch das Organ der Lateinischen Sprache zugekommen. Die Lateinische Sprache ist nun in ihrem ganzen Bau der Deutschen viel näher verwandt, als die Hebräische der Griechischen. Dadurch aber steigert sich die Schwierigkeit um ein Bedeutendes, wenn es zu entscheiden gilt, was dem ursprünglichen Geist der Deutschen Sprache gemäß, was dem Lateinischen nachgebildet ist. Das Meiste wird deshalb auf diesem Gebiet nur schwankende Muthmaßung bleiben; das wenige Sichere aber wird am besten im Zusammenhang der übrigen Deutschen Syntax behandelt.

2.

Ganz anders ist es mit dem eigentlichen Inhalt der Sprache, mit den neu eingeführten Wörtern und der wesentlich veränderten Bedeutung der schon vorhandenen. Hier er-

1) S. die Einleitung zu Winers Gramm. des neutest. Sprachidioms.

gibt sich die Neuheit des Hereingebrachten in den meisten Fällen aus der Sprache selbst. Auch in dieser Hinsicht haben zwar das Griechische und Lateinische den großen Vortheil vor dem Deutschen voraus, daß wir bei jedem einzelnen Wort sagen können, was es in der heidnischen Zeit bedeutete und wie sein Begriff durch das Christenthum umgestaltet wurde. Aber gerade diese klar zu Tag liegende Geschichte der beiden klassischen Sprachen kommt auch der Untersuchung des Deutschen zu Statten. Für wen es nämlich noch eines besondern Beweises bedarf, daß die Begriffe des christlichen Glaubens kein angeborenes Gemeingut aller Menschen, sondern eine ganz bestimmte, vom Hebräischen Volk ausgegangene Lehre sind, für den läßt sich dieser Beweis an der Geschichte der Griechischen und Lateinischen Sprache zur Evidenz führen. Ich verweise in dieser Hinsicht auf Winers sicherlich nicht bestochenes Urtheil. [2]) Man darf sich nur die Sache nicht so denken, als hätte das Griechische und Römische Heidenthum gar nichts den christlichen Begriffen Analoges in seiner Sprache gehabt. Wäre dieß der Fall gewesen, so hätten sich die christlichen Lehren überhaupt gar nicht in diesen Sprachen ausdrücken laßen. Gerade in den Analogien des Heidenthums und Christenthums, in dem Religiösen und Sittlichen überhaupt, lagen die Anknüpfungspunkte für die christliche Ausdrucksweise. Daß aber nichtsdestoweniger das Christenthum dem ganzen Theile des Griechischen und Römischen Sprachschatzes, den es in seinen unmittelbaren Bereich zieht, ein

---

2) „Aus den griechischen Autoren solche Ausdrücke der christlich apostolischen Terminologie erläutern zu wollen, ist in hohem Grade ungereimt.“ Winer, Gramm. des neutest. Sprachid. S. 41. Anm.

neues Gepräge aufgedrückt hat, das bedarf gegenwärtig keines Beweises mehr. [3])

Wenn wir die ungetrübten Quellen des Deutschen Heidenthums mit unbefangenem Auge betrachten, so finden wir, daß es im Ganzen genommen denselben Gegensatz zum Christenthum bildete wie die Religion der Griechen und Römer. Mag man immerhin einzelne Berührungspunkte zwischen dem Glauben der alten Germanen und dem Christenthum aufsuchen, mag man dieser theilweisen Analogien wegen das Deutsche Heidenthum dem Christenthum relativ näher rücken als das Griechische und Römische: der wesentliche Gegensatz bleibt nichtsdestoweniger derselbe zwischen dem Deutschen Polytheismus und dem Christenthum, wie zwischen dem Griechischen Polytheismus und dem Christenthum. [4]) Die Grundbegriffe des Christenthums sind den Deutschen ebenso von außen zugekommen wie den Griechen und Römern; aber hier wie dort haben sie sich an den vorhandenen Wortschatz angeschloßen. Bis in die neuste Zeit hatte freilich die religionsgeschichtliche Phantasie auf dem Gebiet des Deutschen Heidenthums noch einen weiten Spielraum. Durch Grimms Meisterwerk hat sich die Sache geändert. Wir wißen jetzt, daß der Werth der Deutschen Mythologie in ganz etwas Anderem besteht als in dem Traum eines urdeutschen Christenthums, das die ersten christlichen Heidenboten, freilich ohne es selbst zu merken, unter den Deutschen schon vorgefunden hätten.

Wenn wir demnach in der Hochdeutschen Sprache, aus Mangel an umfaßenderen heidnischen Denkmählern, auch nur

---

3) Ich erinnere z. B. vorläufig an den Begriff der neutestamentlichen πίστις u. dgl.

4) Um Grimm, mythol. 2te Ausg. S. XLIII. nicht miszuverstehen, muß man S. XLIV. und S. 293. vergleichen.

selten den Proceß der Umwandlung des heidnischen Ausdrucks in den christlichen im Einzelnen nachweisen können, so steht nichtsdestoweniger im Allgemeinen fest: Die christlich-religiösen Begriffe sind in die Hochdeutsche Sprache erst mit dem Christenthum selbst eingepflanzt worden. Die Umwandlung, welche die Deutsche Sprache im wesentlichsten Theile ihres Wortschatzes dadurch erfahren hat, entspricht ganz der analogen Umgestaltung der Lateinischen Sprache, die ich im ersten Kapitel des zweiten Buches geschildert habe. Hätten wir die Geschichte der Griechischen und Römischen Sprache auch nicht und wüßten wir nichts durch historische Ueberlieferung von der Bekehrung der Deutschen Völker zum Christenthum, so würde ein feinerer Unterscheidungssinn dennoch heraussspüren, daß Begriffe, wie Demuth oder heiliger Geist im christlichen Sinn, nicht aus dem Dichten und Denken der Taciteischen Germanen entsprungen sein können. Jetzt aber, da uns die Umwandlung der Römischen Begriffe durch das Christenthum vor Augen liegt und wir historisch wißen, welche Anstrengung es gekostet hat, eben diese christlichen Ueberzeugungen unter den Deutschen Völkern zur Herrschaft zu bringen: bedarf es keines großen Scharfsinns, um im Allgemeinen den Einfluß des Christenthums auf den Deutschen Sprachschatz nachzuweisen. Im Einzelnen dagegen wird auf den Grenzgebieten immer Manches schwankend und dem Widerspruch unterworfen bleiben.

2. Aus welchen Sprachen sind die christlichen Ausdrücke in das Hochdeutsche übertragen worden?

Die ursprünglichen Quellen der christlichen Ausdrucksweise haben wir in dem Kapitel von der sprachlichen Grundlage

des Christenthums kennen lernen.[5]) Es war das Hebräische des Alten Testaments und das seinem Inhalt nach daraus hervorgegangene Griechische des Neuen. Wir haben dort weiter gesehen, wie dem Hochdeutschen Stamme das Christenthum weder aus Hebräischen, noch aus Griechischen Quellen unmittelbar, sondern vielmehr aus dem christlichen Latein zugekommen ist. Fragen wir also nach der Quelle, aus welcher dem Althochdeutschen die christlichen Vorstellungen zugefloßen sind, so haben wir fast überall zunächst auf das kirchliche Latein zurückzugehen. Noch aber müßen wir, bevor wir weiter vorschreiten, eine Nebenfrage beantworten. Wir haben gesehen,[6]) wie ein großer Theil der übrigen Deutschen Völker das Christenthum schon vor dem Hochdeutschen Stamm angenommen hat. Durch die Berührung mit diesen christlichen Nachbarn mußte natürlich auch den noch heidnischen Hochdeutschen so mancher christliche Ausdruck bekannt werden. Der Einfluß der schon christlichen Deutschen Völker auf die Hochdeutsche Sprache mußte aber um so bedeutender hervortreten, wenn Glieder jener Völker als christliche Missionare zum Hochdeutschen Stamme giengen. Unter den Völkern, die hier in Betracht kommen, sind besonders zwei hervorzuheben: die Gothen und die Angelsachsen. Beide haben zur Bekehrung des Hochdeutschen Stammes mitgewirkt. Der Einfluß der Gothen und der übrigen Arianer ist durch den weiteren Verlauf der Geschichte sehr in den Hintergrund gedrängt worden. Was wir davon wißen, beruht mehr auf Schlüßen als auf bestimmten Nachrichten.[7]) Wir werden aber einzelne Spuren

---

5) S. Buch II. Kap. 1.

6) Buch II. Kap. 2, 2.

7) In dem streng geschichtlichen Abschnitt Buch II. Kap. 2. konnte deshalb nur wenig Rücksicht darauf genommen werden. Ob man das

davon kennen lernen. Dagegen ist die Thätigkeit der Angelsachsen zur Bekehrung des Hochdeutschen Stammes allgemein bekannt. Ich habe sie im zweiten Kapitel des zweiten Buchs geschildert. Ohne Zweifel hat die Angelsächsische Muttersprache des Bonifacius und seiner Genoßen auch auf ihre Hochdeutsche Predigt Einfluß geübt. Dieser Einfluß ist jedoch meist so versteckt, daß er sich mit Bestimmtheit weder behaupten noch läugnen läßt. Die Hauptfrage, auf die es hier ankommt, ist: Haben die Angelsächsischen Missionare durch Einmischung Angelsächsischer Elemente der Althochdeutschen Sprache Gewalt angethan? Und diese Frage läßt sich mit Bestimmtheit verneinen. In ihren Predigten sind sie sicherlich oft genug ins Angelsächsische verfallen. Allein die Hochdeutsche Sprache hat diese Angelsächsischen Elemente in ihre Wortmasse entweder gar nicht aufgenommen oder, wo sie es in einzelnen Fällen that, sich dieselben völlig assimilirt.

3. Plan zur Behandlung der christlichen Elemente des Althochdeutschen.

1.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß wir bei der Behandlung der Althochdeutschen christlichen Ausdrücke positiv verfahren müßen. Wir wißen geschichtlich, welche Begriffe dem Christenthum eigenthümlich angehören. Diese Begriffe hat das Deutsche Volk, wenigstens in der christlichen Auf-

---

Vorhandensein einer Gothischen Bibelhandschrift zu Salzburg im 9ten Jh. mit dem Einfluß des Gothischen auf das Hochdeutsche in Verbindung bringen darf, wage ich nicht zu entscheiden. Vgl. W. Grimm, zur Literatur der Runen, Wien. 1828; und Massmann, Gothica minora in Haupts Zeitschrift I. S. 296 sq.

faßung, erst mit dem Christenthum erhalten. Viele Bezeichnungen derselben beurkunden ihre Einführung aus der Fremde schon dadurch, daß man das Hebräische, Griechische oder Lateinische Wort dafür beibehalten hat. Weitaus bei den meisten und wichtigsten aber haben die Bekehrer des Deutschen Volkes ein anderes Verfahren eingeschlagen, das der Deutschen Sprache nicht weniger zum Vortheil gereicht hat als dem Deutschen Christenthum. Sie haben nämlich den christlich Lateinischen Ausdruck wirklich ins Deutsche übersetzt. Das war keine so leichte und einfache Sache, wie es dem oberflächlichen Blick zu sein scheint. Es galt vielmehr, mit sicherem Instinkt, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, das Deutsche Wort zu finden, das in seiner heidnischen und natürlichen Bedeutung dem christlichen Begriff am nächsten stand, und diesem Wort durch den mannigfachsten Gebrauch die christliche Bedeutung einzupflanzen. Denn erst wenn dieß erreicht war, bildete das Wort auch in seiner christlich religiösen Bedeutung einen Bestandtheil des Deutschen Sprachschatzes. Bei diesem Proceß konnte die Bedeutung des Worts im Verlauf der Zeit sehr verschiedene Schicksale erleben. War es ein heidnisch-mythologischer Ausdruck, den man zu christlichem Gebrauch verwandte, so suchte man die heidnische Bedeutung wo möglich ganz zu beseitigen. Ein Beispiel der Art ist der Name unsres Osterfestes. Es hat seinen Namen von der Deutschen Göttin Ostara, Angelsächsisch Eastre.[8]) Das Fest dieser Göttin wurde in derselben Jahreszeit gefeiert wie das christliche Pascha, und so behielt man den Namen auch nach der Bekehrung der Angelsächsischen und Hochdeutschen Völker für das christliche Fest bei. Natürlich aber mußte nach der

8) Beda, de temporum ratione cap. 13. bei Grimm, mythol. S. 266.

Ausrottung des Götterkults die alte heidnische Bedeutung bald aus dem Gedächtnis des Volkes schwinden. Anders ist es, wenn zur Bezeichnung eines christlichen Begriffs ein Deutscher Ausdruck gewählt wird, der nicht gerade eine religiös heidnische, sondern nur eine weltlich natürliche Nebenbedeutung hat. Hier behält das Wort seine allgemein natürliche Bedeutung und die religiös christliche wird ihm nur als eine neue Beziehung übertragen. Diese neue Beziehung kann sich dann bisweilen recht im Mittelpunkt aller Bedeutungen, die das Wort hat, festsetzen und so auch den natürlichen Bedeutungen desselben eine mehr oder weniger veränderte Farbe mittheilen. So ist es z. B. mit dem Wort minna gegangen.[9]) Die Kirche verwandte es für die christlichen Begriffe von dilectio und caritas. Dabei aber behielt das Wort minna seine natürliche Bedeutung. Drittens endlich kann der Fall eintreten, daß auch ein dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entlehntes Wort nach und nach seine allgemeine Bedeutung verliert und dann ausschließlich seine christlich kirchliche Bedeutung beibehält. So ist es z. B. mit dem Wort Beichte, das ursprünglich jedes Bekenntnis, später dann nur die kirchliche Confessio bezeichnet.

2.

Im Folgenden werde ich nun einen Ueberblick über die christlichen Bestandtheile der Althochdeutschen Sprache geben. Ueberall führe ich den Deutschen Ausdruck auf seine Lateinische Quelle zurück, aus der er zunächst übertragen ist. Bei den wichtigeren werde ich bis auf die Grundsprachen der christlichen

9) Das Genauere bringe ich erst unten bei.

Religion, das Griechische und Hebräische, zurückgehen, um ihren eigenthümlich christlichen Stammbaum recht deutlich vor Augen zu stellen.[10]) Bei der Erklärung des Deutschen Wortes gebe ich zuerst die Etymologie, wo diese historisch sicher ist; dann die allgemeine und zuletzt die specifisch christliche Bedeutung. Wir werden auf diese Art an einer Masse von Beispielen sehen, wie in den christlichen Ausdrücken der Deutschen Sprache der christlich fremde Sinn sich mit dem einheimisch Deutschen Wort vermählt hat.

Bei der Angabe über den Ursprung der Wörter mache ich den weniger geübten Leser noch auf einen sehr wesentlichen Unterschied aufmerksam. Das Deutsche hat eine Menge von Wörtern, die Griechischen, Lateinischen und Indischen Wörtern urverwandt sind. Man versteht darunter die Wörter, die jene Völker aus ihrer gemeinsamen Asiatischen Heimat mitgebracht haben. Der bei weitem größere Theil aller Deutschen Wurzeln läßt sich auf diese Art auch in den andern Indogermanischen Sprachen nachweisen. Von der Urverwandtschaft ist aber wohl zu unterscheiden die Entlehnung. Nachdem nämlich jene uralte Gemeinschaft längst zerrissen und jede einzelne Sprache auf ihre eigenthümliche Weise ausgebildet war, haben die Völker häufig Wörter aus andern Sprachen in die ihrige aufgenommen, und diese Wörter nennt man entlehnte Wörter. Ein Beispiel wird die Sache klar machen. Das Deutsche Wort Vater und das Griechische πατήρ sind urverwandt. Die Deutschen haben das Wort Vater nicht

10) Ich stütze mich dabei auf die bekannten theologischen Arbeiten von Suicer, Winer, Schleusner, u. s. w. Selbständigen Werth nehmen diese kurzen Einleitungen nicht in Anspruch.

erst von den Griechen gelernt. Dagegen ist unser Wort Akademie dem Griechischen 'Ακαδημία entlehnt.

Was den Umfang betrifft, in dem ich die vom Christenthum berührten Ausdrücke des Althochdeutschen behandle, so hätte sich die Grenze auf doppelte Weise ziehen laßen. Ich konnte entweder den ganzen Althochdeutschen Sprachschatz, so weit er irgend zum Christenthum in Beziehung tritt, durchnehmen, oder ich mußte mich an die hauptsächlichsten Ausdrücke des christlichen Glaubens und Lebens halten. Wer den Versuch machen will, wird mit mir finden, daß das erstere Verfahren sich nur durch Bearbeitung eines vollständigen Althochdeutschen Sprachschatzes ausführen läßt, was schon in der Natur der uns erhaltenen Althochdeutschen Sprachdenkmähler liegt. Darauf nun ist meine Absicht durchaus nicht gerichtet. Ich werde vielmehr nur den eigentlichen Kern der christlich Althochdeutschen Ausdrücke vorlegen. Aus ihm wird sich die große Umwandlung, die dieser Theil der Sprache durch das Christenthum erfahren hat, zur Genüge ergeben. Wir werden dabei den ganzen Vorrath der Althochdeutschen Quellen zu Rathe ziehen. Wenn wir aber fragen, welche Vorstellungen am tiefsten in das ganze Volk eingedrungen sind, so ergibt sich eine gewisse Rangordnung unter den Althochdeutschen Sprachquellen. Die erste Stelle nehmen in dieser Hinsicht die kleinen katechetischen Denkmähler ein: die Glaubensbekenntnisse, Gebete und Beichten. Ihnen zunächst stehen die Uebersetzungen und Bearbeitungen des Neuen Testaments: der Wiener Matthäus, die Evangelienharmonie des Ammonius und Otfrieds Evangelienbuch. Denn die Geschichte Christi war es vor Allem, die in jenen Zeiten dem Volk nahe ge-

bracht wurde. Erst an dritter Stelle folgen die übrigen geistlichen Schriften: Isidor, die Hymnen, Kero und Notker.[11])

Ich ordne die christlichen Bestandtheile der Althochdeutschen Sprache in zwei große Massen: zuerst stelle ich zusammen, was sich auf die Kirche, dann was sich auf die Lehre des Christenthums bezieht. Jede Eintheilung der Art hat ihr Misliches, weil man immer bei einzelnen Ausdrücken in Zweifel sein wird, unter welche Ueberschrift man sie stellen soll. Die obige scheint mir am meisten im Geist der Jahrhunderte begründet, um die es sich hier handelt. Wiederholungen werde ich dadurch zu vermeiden suchen, daß ich jedes Wort nur an Einer Stelle ausführlich bespreche, an den andern aber auf die Hauptstelle verweise.

11) Vgl. Buch I. Kap. 2. Ich werde mich in diesem Buch nachfolgender Abkürzungen bedienen:

ahd. = althochdeutsch. mhd. = mittelhochdeutsch. nhd. = neuhochdeutsch. st. = stark. sw. = schwach. m. = masculin. f. = feminin. n. = neutrum. Bdtg. = Bedeutung.

Hymn. — die XXVI von J. Grimm herausgegebenen Hymnen.

Die katechetischen Denkmähler citire ich nach den Nummern in Maßmanns Ausgabe.

Die übrigen Abkürzungen ergeben sich von selbst.

Von den ahd. Quellen konnte ich überall die besten Texte benutzen. Nur bei Notkers Psalmen und Keros Benediktiner Regel mußte ich mich mit Schilters Abdruck begnügen, da mir die neueren Ausgaben nur bei einem Theil meiner Arbeit zu Gebote standen. Was die Lateinische Uebersetzung der Bibel betrifft, so beziehen sich die Bemerkungen in den allgemeinen Einleitungen auf den Textus receptus der Vulgata. Beim Ammonius habe ich den von Schmeller, bei Notkers Psalmen den von Schilter beigefügten Lateinischen Text benutzt. Auf die Septuaginta habe ich meist nur da Rücksicht genommen, wo sie den Uebergang zum Griechischen des Neuen Testaments vermitteln hilft. Außerdem bin ich vom Lateinischen gleich auf den Hebräischen Grundtext zurückgegangen, auch wo, wie bei den Psalmen, der Textus receptus der Vulgata zunächst aus dem Griechischen geflossen ist. Ich glaubte dieß mit Beziehung auf das S. 281. 282. Gesagte thun zu dürfen.

Die christlichen Ausdrücke des Althochdeutschen.

Erste Abtheilung.

Die Kirche.

Erstes Kapitel.

Heiden. Christen. Kirche.

DEn wesentlichsten Gegensatz unter den Menschen bilden die Christen und die Nichtchristen.

Die Nichtchristen führen im christlichen Latein die Namen gentes und pagani. — Gentes übersetzt in dieser Bedeutung das neutest. τὰ ἔθνη und führt zurück auf das Hebr. גּוֹיִם (Ps. 2, 1; 9, 6.). Der Ausdruck pagani ist jüngern Ursprungs; er findet sich nicht vor dem 4ten Jahrhundert, und soll daher entstanden sein, daß seit der Zeit Constantins des Großen das Heidenthum sich nur noch in den Dörfern (pagis) erhielt (Du Fresne s. v.). Die Vulgata hat den Ausdruck pagani nicht. Im Alten Testament gibt sie גּוֹיִם durch gentes, im Neuen hat sie neben gentes auch das dem Griechischen entlehnte ethnici (Matth. 5, 46. ἐθνικοί).

Das Ahd. hat gleichfalls zwei Ausdrücke für die Nichtchristen, diota und heidane.

1) diota ist der nom. plur. von diot, st. m. (Daneben diot als st. n. und st. f., und diota als st. sw. f.) Grund-

bedeutung von diot ist gens, populus, z. B. kristinaz thiot, Otfrid. I, 12, 31. Daher dann die besondere Bedeutung nichtchristliche (alttestamentlich: nichtjüdische) Völker; z. B. Thisu allu suohhen thiota (haec omnia gentes inquirunt) Ammon. Matth. 6, 32; sie selent inan thioton (tradent eum gentibus) Ammon. Matth. 20, 19.

2) heidane, der st. nom. plur. m. vom Adjectiv heidaner. Das Wort entspricht seiner Ableitung nach ganz dem Lat. paganus. Wie dieß von pagus, so kommt heidan von heida (unser Heide, campus) in der Bedeutung von agrestis. Grimm, mythol. S. 1198. In unsern ahd. Quellen findet sich das Wort sehr häufig. Bedeutung: ethnicus, gentilis. (Daneben auch samaritanus, scytha, incircumcisus, ja öfters circumcisus, vgl. Notkers seltsames Quidproquo Ps. 2, 1.) thie heidanon man (ethnici), Ammon. Matth. 6, 7; oba her theru samanungu ni hore, si thir thanne so heithin inti firnfol (si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus), Ammon. Matth. 18, 17. zi themo heidinen man (ad virum ethnicum, Pilatum) Otfrid IV, 20, 4.

Den Nichtchristen stehen gegenüber die Christen. Der Name Χριστιανοί ist bekanntlich von Χριστός (s. d.) abgeleitet, und kam schon im ersten Jahrhundert der christlichen Kirche zu Antiochia auf (Act. Apost. 11, 26.). Latein. Christianus. Ahd. Christan, Adj. Decl. 1, oder christani Adj. Decl. 2, gibt das Latein. christianus und fidelis wieder; z. B. allem christanem (omnibus christianis), exhort. 42. 43; christane (fideles), Notker zu Ps. 57, 7. Davon abgeleitet unchristani (infidelis), Notker zu Ps. 103, 22; ebanchristani (Mitchrist) Notker zu Ps. 32, 2; christanlih (christlich), christenlih — tinc (christianam rem), Wiener Beichte 35; christenlicho Adverb., ebend.

Endlich aber wird aus christan auch das allgemeinste Collectivum zur Bezeichnung aller Christen gebildet: **christanheit**. Dieß leitet uns auf den Begriff von Ecclesia (Kirche) hinüber.

Der christliche Begriff des Griechischen *ἐκκλησία* lehnt sich an das Alttestamentliche קָהָל, הַקָּהָל (congregatio hominum), womit häufig das Volk Israel *κατ᾽ ἐξοχήν* bezeichnet wird, daher auch קְהַל יְהוָה. Zugleich hat *ἐκκλησία* den Begriff von מִקְרָא (populus ad sacra obeunda convocatus, coetus sacer, im Neuen Testament *συναγωγή*) in sich aufgenommen. Ins Christliche übertragen bezeichnet daher *ἐκκλησία* sowohl die Gemeinschaft aller Gläubigen, als auch die Zusammenkunft der Gemeindeglieder zum Gottesdienst. Aus der zweiten Bedeutung entwickelt sich dann weiter die dritte: templum, Gebäude zum Gottesdienst. Alle drei Bedeutungen finden sich schon bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte (Suicer s. v.); im Neuen Testament nur die beiden ersten.[1] Das christliche Latein hat das Wort ecclesia aus dem Griechischen herübergenommen und zwar in allen drei Bedeutungen.

Für das Lateinische ecclesia verwendet das Ahd. eine Anzahl von Wörtern, die den Begriff von ecclesia in seinen verschiedenen Beziehungen wiedergeben.

1) **christanheit** (nhd. Christenheit), zusammengesetzt aus christan (christianus) und heit (persona, ordo, habitus, Grimm, gramm. 2, 497.) Hauptbedeutung: Die Gesamtheit

---

1) Matth. 16, 18. *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* gehört nur scheinbar hierher. Denn *ἐκκλησία* bezeichnet hier nur bildlich ein Gebäude. Wenigstens finde ich nicht, daß *ἐκκλησία* irgendwo ein wirkliches Gebäude bezeichne, bevor es christliche Gotteshäuser gab. Bei dem Allen bleibt die Stelle im Matth. sehr merkwürdig. 1 Timoth. 3, 15. wird *ἐκκλησία* gleichfalls nur **verglichen** mit einem Gebäude.

der christlich Gläubigen; dem maistron dera christanheiti (magistris ecclesiae), Fulder Exhortatio 43; die heiligen allichun christenheit (sanctam catholicam ecclesiam), Wiener Symbol. 5. Nebenbedeutung: der christliche Glaube, das christliche Bekenntnis des Einzelnen; thes ih gote almahtigen in minero kristanheiti gihiezi (quod deo omnipotenti in professione mea christiana promiserim), Fulder Beichte 28. thaz (daz 43) ist chundida iuuerera christanheiti (quod est judicium vestrae christianitatis), Freisinger und Fulder Exhortatio 42. 43.

2) **kiricha**, sw. st. f. (unser Kirche). Höchst wahrscheinlich aus dem Griechischen κυριακή (templum christianum, gewöhnlich κυριακόν, cf. Suicer s. v.) entlehnt. [2]) Diese Ansicht findet sich schon bei Walafrid. Strabus, († 849.) de rebus ecclesiast. cap. 7. col. 667 ed. Hittorp. Walafrid ist dort der Meinung, das Wort κυριακή sei den Deutschen Völkern durch Vermittlung der Gothen zugekommen. Dieß könnte richtig sein trotz der etwas verworrenen Art, wie Walafrid die Sache vorbringt. Es würde dann auf ein weites, wenn auch noch so oberflächliches Einwirken des Arianischen

---

2) Eine andere sinnvolle Ableitung gibt W. Wackernagel im Wörterbuch zu seinem Altdeutschen Leseb. s. v. kirche. Er leitet es ab aus lat. circus, circulus: runde und halbrunde Form der Taufkapellen und der Chöre. Dagegen aber erheben sich mancherlei Bedenken. 1) Weiß ich nicht, ob circus die Bedeutung Kapelle hatte; bei Du Fresne ed. Adelung finde ich sie nicht. 2) Im Angelsächs. heißt das Wort cyrice, daraus Englisch church. Das ist zwar kein absoluter Beweis gegen die Ableitung von circus. Denn i geht im Angelsächs. bisweilen in y und einigemal sogar in Engl. u über (gramm. I, 343.) Jedenfalls aber ist der Uebergang eines Lat. i (circus) in ein Angels. y, Engl. u auffallender als der Uebergang eines Griech. y in Hd. i. (Vgl. z. B. schon im Ahd.: sillaba, Otfr. I, 1, 23.)

Christenthums hindeuten. Daß sich in den Gothischen Sprachquellen, die wir noch besitzen, das Wort nicht findet, ist kein Beweis dagegen. Sie haben wie das Latein den Griechischen Ausdruck ἐκκλησία, goth. aikklesjo, sw. f., angenommen. Daneben aber konnten die Gothen für das Kirchengebäude, das in der Bibel nicht vorkommt, recht gut das bei den Griechen sehr gebräuchliche Wort κυριακόν haben.

Die Grundbedeutung von kiricha ist demnach domus Domini, templum christianum. So steht kirihha sogar für den jüdischen Tempel, hwedar ist za ware mera, gold (odo) kirihha, diu daz golth wihit, (quid enim majus est, aurum an templum, quod sanctificat aurum). Wiener Matthaeus, 23, 17. Das christliche Gotteshaus bezeichnet es sehr oft, z. B. daz ih mina chirichun so ne suahda (daß ich meine Kirche so nicht besuchte) Wiener Beichte 26. thaz ih ni zi kirihun[3]) quam (daß ich nicht zur Kirche kam) Fulder Beichte 28 Ebenso wird die Betkapelle des Klosters, das Oratorium, chiricha genannt, z. B. Kero cap. 11.

Wenn die Ableitung von κυριακόν richtig ist, so hat die Bedeutung von kiricha im Deutschen den entgegengesetzten Weg genommen, wie ἐκκλησία im Griechischen. Aus der Bedeutung „Haus des Herrn" entwickelt nämlich das Wort kiricha die weitere: „Gemeinde der Christen, Gesamtheit aller Mitglieder der christlichen Gemeinschaft." So: kilaubu — in wiha khirihhun (credo in sanctam ecclesiam) St. Galler Symb. 4. dhera christinheidi chiriihha,[4]) Isid. fol. XXI,

---

3) kirihun Massmann.

4) chiriihha gewissermaßen dem Deutschen richi (regnum) angenähert nach Holzmanns feiner Bemerkung, Glossarium zum Isid. s. v. riihhi. Von chiricha in der zweiten Bedeutg. ist vielleicht abgeleitet

b, 12. Diese Stelle, so wie die parallele in Augustin. serm. Wiener Fragm. XXVI, 16. (christanheiti kirihhun entsprechend dem bloßen ecclesia des Grundtextes), beweist zugleich, daß man christanheit und kirihha nicht ganz gleich setzte.

3) samanunga, st. f. Allgemeine Bedeutung: congregatio, coetus. Daher speciell a) die jüdische Synagoge; Christus ingieng — in sambaztag in thie samanunga (die sabbathi in synagogam) Ammon. Luc. 4, 16. b) Die christliche Kirche, gilaubiu in — wiha samanunga (credo in sanctam ecclesiam), am Rande des Wolfenbüttler Symb. 3. pietres samanunga (Petri ecclesia) Hymn. 25, 4. samanunga Rumiskiu (ecclesia Romana) Kero c. 13.

Davon abgeleitet gesamenunga, hrutsamenunga[5]) und wihsamenunga, alle drei bei Notker in der Bedeutung von ecclesia.

Andere Bildungen derselben Wurzel, die für den Begriff ecclesia verwandt werden, sind gisamani, st. n. und brutsamana, f.; beide bei Notker.

4) ladunga, st. f., von ladon (invitare, nhd. laden). Allgemeine Bedeutung: vocatio. Daher ecclesia; gilaubiu in — wiha ladhunga (credo in sanctam ecclesiam), Wolfenbüttler Symb. 3.

5) Zu den genannten Wörtern, die das Lat. ecclesia geradezu übersetzen, kommen noch einige andere, die sich auf die christliche Gemeinschaft beziehen. Sie sind abgeleitet von gamein (communis, nhd. gemein) und werden im Ahd. gebraucht von der Gemeinschaft der Heiligen.

---

chirlicher (catholicus, universalis.) in den s. g. gl. Hrab. — Zu kiricha schon im Ahd. die Nebenform chilicha, bei Notker häufig.

5) Vgl. „Filii Ecclesiae (mine prut sune)“ Notker zu Ps. 30, 12.

a) gimeinida, st. f. (Nebenformen gameinith, gameinidi.) heilegero gemeinidha (sanctorum communionem) Wolfenbüttler Symb. 3. wihero kemeinitha, St. Galler Symb. 4.

b) gemeine, st. f., die gemeine allir gotis heiligin, Benedictbeurer Symb. 10. (12tes Jhdt.)

c) gameinsami, st. f. (Nebenform gemeinsama, st. f. Wiener Symb. 7.) gemansami der hailigen, St. Galler Symb. 9.

d) gemeinsamede, st. f. der heiligon, St. Galler Symb. 8.

Unter den Beiworten der Kirche hebe ich nur eins hervor. Schon vom 2ten Jahrhundert an wurde für die rechtgläubige Kirche zum Unterschied von den Haeretikern der Name ἐκκλησία καθολική gebräuchlich. Das christliche Latein behielt den Ausdruck catholica bei. Das Ahd. hat das Griechische Wort gleichfalls schon in seinen Sprachschatz aufgenommen, doch meist wird es übersetzt.

1) catholica, st. f. acc. sg. im St. Galler Symb. 4: kilaubu in — wiha khirihhun catholica.

2) allich (allgemein, von all und dem ableitenden lich), ladhunga allicha (ecclesiam catholicam), Wolfenbüttler Symb. 3. allichun christenheit (catholicam ecclesiam), Wiener Symb. 5.

Zweites Kapitel.

Die verstorbenen Glieder der Kirche.

Die Kirche umfaßt nicht nur alle lebenden Rechtgläubigen, sondern sie setzt diese auch in Verbindung mit ihren verstorbenen Mitgliedern. Unter den gestorbenen Gläubigen bildet sich nach und nach eine gewisse Rangordnung aus. Die wesentlichsten Bezeichnungen dafür will ich hier berühren; auf einige davon werden wir noch einmal zurückkommen.

1) Die Jungfrau Maria. Sie erhält vorzugsweise den Beinamen vrouwa[1]) (domina, nhd. Frau) und steht öfter unmittelbar hinter Gott; „Ich bekenne dem almahtigen gote unde minere vrouun sante mariin, Benedictbeurer Beichte 24. Erhalten hat sich der Name frau Maria u. a. in der oft vorkommenden Benennung Frauenkirche. Unter den übrigen Beinamen führe ich an gotis muoter (dei mater, nhd. Mutter Gottes) Benediktbeurer Beichte 22; Christi trut muoter (cara mater, nhd. traut) ebend.; der himelischen chuneginne (coelesti reginae), Münchner Beichte 34; magad, st. f. (virgo, nhd. den Lauten nach Magd, aber der Begriff geändert: im Ahd.: Jungfrau ohne die Nebenbeziehung

1) Doch vgl. auch miner frown sancte Margareten, Münchner Beichte 21.

des Dienens); häufigste Benennung der Maria, giboran fona mariun magadi, Wolfenbüttler Symb. 3; dann mit weiteren Zusätzen: macadi ewikeru (virgine sempiterna), St. Galler Symb. 4; der rainun maigede (pura virgine) St. Galler Symb. 9. Von dem Beiwort der Maria magad der Name Magdeburg.

2) Die Propheten, gotes wizagon (s. Eintheilung der heiligen Schrift.)

3) Die Apostel, gotes boton (s. unter Gott der Sohn.)

4) Die Märtyrer, die Blutzeugen des Glaubens; martyr, st. m., entlehnt aus dem christlich Lateinischen martyr, martyres und dieß wieder entlehnt aus dem Griechischen μαρτυρ (Zeuge); thie martyra man heizit (quos μάρτυρας vocant), Otfrid V, 23, 61. Abgeleitete Form martirari, st. m., in derselben Bedeutung (daher nhd. Märtyrer), martirera (martyres) Notker zu Psalm 98, 1; allen gotes martyrarn, Münchner Beichte 21.

Aus dem Begriff der Leiden, die der christliche Blutzeuge zu erdulden hatte, entwickelt sich dann weiter das Verbum martaron, 2 sw., (cruciare, nhd. martern), ioh alle martorotun (et omnes cruciarunt) Otfrid IV, 6, 54. cod. Frising. Nebenform martolon, Otfr. l. l. die andern Hss. und sonst.

martyra, st. f. (cruciatus, nhd. Marter), after sineru martyru (post ejus [Christi] mortem) Isid. XIII, a, 17; martra, st. f., Otlohs Gebet 60.

martyrunga, st. f. Dhes martyrunga endi dodh (cujus [Christi] passionem et mortem) Isid. XV, b, 11.

martartoam (martyrium; nhd. Marterthum) Keros gl.

martyrlih; „passibilis caro (martyrlih fleisk)“ Notker Ps. 15, 9.

Endlich ein aktives Substantivum martrari, st. m., (carnifex, nhd. der Marterer = Peiniger) martrara, manslagun, carnifices. Emmeramer gl. des 10ten Jahrhunderts. (Em. 17.)

Notker zu Ps. 43, 10 und 13 übersetzt martyres durch keiihtare (von jehan, confiteri) und nähert sie dadurch den bihtarn (confessoribus). Ueber confessor = martyr s. Du Fresne s. v. Eine andere Uebersetzung gibt Hymn. VII, 11, 2: urchundono = martyrum.

5) Die Confessores, bihtara (s. unter Beichte); allen gotes pihtarn, Münchner Beichte 21; bihtigarn, Benediktbeurer Beichte 22. Beidemal unterschieden von den martyrarn. Vgl. Du Fresne s. v.

6) Die Heiligen, heilage, heiligon (über das Wort vgl. Heiliger Geist), manage lihamon heilagero (multa corpora sanctorum) Ammon. Matth. 27, 52; allin gotes heiligin, Münchner Beichte 21.

Drittes Kapitel.

Die kirchlichen Aemter.

Nach der Ueberzeugung, die im 8ten bis 11ten Jahrhundert herrschte, zerfällt die Gesamtheit aller Christen in zwei streng geschiedene Theile: in den Klerus und die Laien. Die Anfänge dieser Scheidung treten schon im 2ten Jahrhundert hervor. Der Ausdruck κλῆρος, Erbtheil, d. h. κλῆρος θεοῦ, führt zurück auf das Hebräische נַחֲלַת יְהוָה (hereditas Dei), das im Alten Testament vom Volk Israel gebraucht wurde (Deuteron. 4, 20.). Im Christenthum wurde der Ausdruck κλῆρος zuerst auf die ganze Gemeinde der Gläubigen, dann auf deren Vorsteher, die Priesterschaft, übertragen.[1]) In diesem Sinn wurde dann von κλῆρος weiter gebildet das Adject. κληρικός, zum Klerus, zur Geistlichkeit gehörig. Das christliche Latein nahm beide Ausdrücke aus dem Griechischen herüber: clerus, die Geistlichkeit; clerici, die Geistlichen.

Das Ahd. gibt clericus durch phafo, pfaffo sw. m. (nhd. Pfaffe, aber im Ahd. ohne gehäßigen Nebensinn). Das Wort pfaffo ist entlehnt aus dem Lateinischen papa (Vater). Im 5ten Jahrhundert wurden noch alle christlichen Bischöfe

---

1) Inwiefern das Erloosen der kirchlichen Beamteten hier mit in Betracht kommt, darf ich an dieser Stelle unerörtert laßen.

mit papa angeredet (Belege bei Du Fresne s. v.). Späterhin wurde der Ausdruck im Occident auf den Pabst beschränkt, gesetzlich erst durch Gregor VII. Dasselbe Wort papa hatte seltsamer Weise in der Hochdeutschen Form pfaffo das entgegengesetzte Schicksal. Sein Gebrauch wurde nämlich schon in der Althochdeutschen Periode auf alle Geistlichen ausgedehnt. So: phafo, clericus in den Trierer gl.[2] Von phafo bildete man dann wieder mit heit (ordo) das Compositum phafheit, clerus, Trierer gl. Außerdem findet sich von phafo das abgeleitete Adjectiv phaflih (clericalis); das Compositum tuomphafo, matricularius, Trierer gl.

Andere ahd. Bezeichnungen für clerus sind: heit, Frankfurter gl. des 9ten Jahrhunderts zu den Canones. Ueber dieß vieldeutige Wort s. Abtheilung II. Kap. 2. „gisemidi, clerum“ Prüfninger gl. (Ep. can. 6.) phaphono gisemini, Monseer gl. (Mc.).

Den Gegensatz zum κλῆρος bildeten die λαϊκοί (die aus dem Volk, von λαός). Auch diesen Ausdruck hat das christliche Latein aus dem Griechischen entlehnt: laicus, und vom Lateinischen entlehnte ihn wieder das Ahd.: leigo, sw. m. (das nhd. Laie), alla unsre rihtara phaffon iouh leigun (omnes rectores nostros clericos et laicos), Otlohs Gebet 60. Davon leiclih (laicus, laicalis), leiclihiu vel liutproth, laicos panes, Tegernseer Bibelgl. (Bib. 1.).

laihman, laicus. Keros gl.

1) Unter den priesterlichen Aemtern nimmt die erste Stelle ein der Pabst. Sein Titel papa (s. o.) ursprünglich allen

---

2) Diese Glossen liefern für den Abschnitt über die weltliche Seite der Kirche reiche Ausbeute. Vgl. über sie und ihr Verhältnis zum Summarium Heinrici das 2te Kap. des 1ten Buchs, S. 135. f.

Bischöfen gemein. Im Ahd. aus dem entlehnten papa (oder πάπας?) die Form babes gebildet, iohannem den babes (Johannem papam), Notker, Boeth. Prolog. p. 2; und daraus wieder mit einem Anklang an die Superlativform: babist (nhd. Pabst), Trierer gl.[3])

2) Auf den Pabst folgen die Rangstufen: Ἀρχιεπίσκοπος, davon entlehnt das Lat. Archiepiscopus, und davon wieder das Ahd. erzibiscof, Trierer gl. Davon gebildet erzipiscoftuom, Tegernseer gl. zu den Canones (Can. 10.); erzipiscophtuomlihiu purch, metropolis, ebend.

3) biscof st. m., aus Lat. episcopus, und dieß wieder aus Griech. ἐπίσκοπος;[4]) biscof, episcopus, Trierer gl. Das Wort biscof war schon sehr früh im Ahd. fest eingebürgert. Die Uebersetzer und Bearbeiter des Neuen Testaments übertragen es auch auf die jüdischen Priester: dea herostun biscoffâ (principes sacerdotes) Wiener Matth. 27, 1; Jesus spricht zu den Aussätzigen: get, inti arouget iuwih then bisgofon (ite, ostendite vos sacerdotibus) Ammon. Luc. 17, 14; untar then heriston biscofun Anna inti Caipha (sub

3) Wenn die Hittorpsche Ausgabe des Walafrid. Strab. de reb. ecclesiast. c. 7. col. 667. richtig liest, so hat die Hochdeutsche Sprache schon in der ersten Hälfte des 9ten Jahrhdts. das Wort Papst gehabt, und zwar hat sie es für jeden Kleriker gebraucht. Denn die Stelle heißt nach Hittorp: Ab ipsis autem Graecis (Theotisci acceperunt) Kyrch a Kyrios et Papst a Papa, quod cujusdam paternitatis nomen est, et clericorum congruit dignitati. Es ist aber wohl erst zu untersuchen, ob gute und alte Handschriften wirklich Papst lesen. Seltsam bleibt das ausl. s im ahd. babes jedenfalls, und Walafrid könnte vielleicht Recht haben, daß babes den Hochdeutschen Völkern unmittelbar aus dem Griechischen πάπας zugekommen wäre, während sie pfaffo aus dem Lat. papa gebildet haben.

4) Wer sollte, wenn wir es nicht historisch wüßten, glauben, daß das Deutsche Bischof und das Französische evêque ein und dasselbe Wort sind?

principibus sacerdotum [wörtl. sacerdotibus] Anna et Caipha). Ebend. Luc. 3, 2. So heißt bei Otfrid I. 4, 27 Zacharias biscof, und Aehnliches oft.[5])

Von biscof gebildet biscofheit, st. m. (sacerdotium), Ammon. Luc. 1, 8.

piscoftuom, dioecesis (nhd. Bisthum) Tegernseer gl. zu den Canones (Can. 10.). Daraus schon bei Notker zu Psalm 73, 3: biscetuom; in den Trierer gl. biscotuom.

Davon wieder biscoftuomlib, Monseer gl. (M. 29.).

4) decanus (von decem), davon entlehnt Ahd. dechan, Trierer gl. (nhd. Dechant). Für die klösterlichen Dekane hat Kero (21) das Wort zehaning, st. m. und (62) zehaningari, st. m.

5) Der Probst. Ahd. probist, entlehnt aus praepositus. Monseer gl., Trierer gl.

6) Der Priester. Das Griechische πρεσβύτερος (der Aeltere) bezeichnet ursprünglich den Vorsteher der Gemeinde. Epist. ad Titum 1, 5. Vgl. das Alttestamentliche זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל (senes Israel), Exod. 3, 16. Daraus geht dann hervor der Begriff von sacerdos, christlicher Priester gegenüber der Gemeinde. In diesem Sinn nimmt das christliche Latein den Ausdruck hinüber: Presbyter, der geweihte Geistliche, der die heiligen Handlungen verrichtet; und vom Latein entlehnt ihn das Ahd. und bildet ihn um in priestar, st. m. (nhd. Priester); tir priestere (tibi sacerdoti), St. Galler Beichte 23. Vgl. 34; brister, Trierer gl. Davon

gawipriestar (von gawi, pagus, nhd. Gau), presbyter plebejanus, Monseer gl. (M. 27.).

---

5) Seltsame, der Deutschen Wortbildung angenäherte Nebenform pischolf, Benediktbeurer Beichte 22.

prestarlih (nhd. priesterlich), sacerdotalis, Keros gl.

Außer dem entlehnten Wort priestar verwendet aber das Ahd. noch folgende Wörter zur Bezeichnung dieses Begriffs:

a) ewart, st. m., und ewarto, sw. m., zusammengesetzt aus ewa (lex, s. u.) und wart (custos); dir ewart (tibi sacerdoti) Benediktbeurer Beichte 25. Vgl. 22 und 40. Das Wort ewart wird auch häufig von den Jüdischen Priestern gebraucht, was bei priestar, wenigstens unsern Quellen zufolge, in der ahd. Periode noch nicht der Fall war. So vom Hohenpriester (ἀρχιερεύς) ther furisto ewarto (princeps sacerdos) Otfrid IV, 19, 43. Von ewart weiter gebildet:

ewarttuom (sacerdotium), ewarttuames, Kero 60.
Davon
ewarttuomlih (sacerdotalis), Reichenauer gl. des 8ten Jahrhunderts (Rb.).
ewartinna, nomin. pl. (Priesterinnen) Monseer gl. (Mψ.)

b) heithaft, Adj. (sacerdotalis). So in der ahd. Evangelienharmonie häufig die jüdischen Priester genannt; von heriston thero heithaftero (principibus sacerdotum). Ammon. Matth. 16, 21. Vergl. Matth. 12, 5; 21, 23; Luc. 6, 4; Joh. 12, 10.

c) pharrare, st. m. (nhd. Pfarrer), von parochia und dieß wieder höchst wahrscheinlich aus παροικία (Umwohnerschaft);[6] minem pharrare, Benediktbeurer Beichte 22; vgl. 40. Das Wort farra st. f. (parochia, nhd. Pfarre) bei Kero; parrechaere (parochianus), gl. der Herrad.

---

6) Obschon das christliche pharrare wohl sicher vom Lat. Griech. parochia entlehnt ist, könnte der Anklang an das alte parawari (aruspex, gl. Ker.) doch auf die Bildung dieses Worts miteingewirkt haben.

d) chirhman (ecclesiae vir); „sacerdotes, chirhman" Münchner gl. des 9ten Jhdts (Da.).

Ein anderes Wort für die geistliche Stelle ist ahd. phruanta st. f. (entlehnt vom Lateinischen praebenda, nhd. Pfründe); davon pruanton, 2 sw., (ernähren); phruntari, st. m., nhd. Pfründner.

7) Der Diakon; διάκονος (Diener), diaconus; ahd. santun Judaei fon Hierusalem biscofa (sacerdotes) inti diacana (Levitas) Ammon. Joh. 1, 19.

Außerdem folgende Ausdrücke für kirchliche Aemter:

canunich, Canonicus. Trierer gl.

kanzilari, commentarii vel cancellarii, (cf. Du Fresne s. v. Es ist das nhd. Kanzler, aber im Ahd. im kirchlichen Sinn.) Trierer gl.

brievare, cartularius, Trierer gl.

scoulmagister, scholasticus, (nhd. Schulmeister); vom Lateinischen schola entlehnt das Ahd. fein scuala, scuola (nhd. Schule), Notker im Boeth. Davon scuolahus (auditorium; nhd. Schulhaus), Monseer gl. scuolare (discipulus; nhd. Schüler) Notker Ps. 34, 4.

lerari (von leran, s. u. nhd. Lehrer), κατηχητής.

kustor (sacrista; nhd. Küster) entlehnt vom Lat. custos; Trierer gl.

mesinari (nhd. Mesner), entstellt aus Lat. mansionarius, womit man den Custos aedis sacrae bezeichnete, cf. Du Fresne s. v. nr. 3. Die Trierer gl. haben: „mesinari, mansionarius."

sangare (nhd. Sänger), cantor, Trierer gl.

vorsangare, praecentor. Ebend.

liethtragare (d. i. liehttragare, nhd. Lichttraeger), acolythi, ceroferarii, Trierer gl.

torwartun, janitores, ostiarii, ebend.

Klosterleben.

abbat, abbas. Kero; nhd. Abt.

abatissa, (nhd. Aebtissinn) Trierer gl.

abteia, (nhd. Abtei), ebend.

munich (aus monachus, dieß wieder aus μοναχός), Kero 1; (nhd. Mönch). Davon munihlih, singularis (vita), Monseer gl.; munihtuom (nhd. Mönchthum), ebend.

loufari, circumcellio, (herumschweifender Mönch, cf. Du Fresne s. v.), Trierer gl.

slophari, st. m., circumcellio, Monseer gl. (M. 12.)

slophizari, st. m., circumcellio, Freisinger gl. (Can. 6.) [8])

klusa, f., nhd. Klause, Tegernseer gl. (Ec. 1. 2.)

klosinari, inclusus (nhd. Klausner), Trierer gl.

clouzara, sw. f. virgo clausa, St. Galler gl. (Bib.)

nunna, sw. f., sanctimonialis, virgo sacrata, Emmeramer gl. (Prud. 1.)

Andere auf das Klosterleben bezügliche Ausdrücke findet man in großer Menge in Keros Uebersetzung der Benediktinerregel.

Der Zehnte.

Anhangsweise Einiges über den Zehnten, die Hauptsteuer, welche die Kirche der Gemeinde auferlegte. Die Einrichtung des Zehnten stammt bekanntlich aus dem Alten Testament, (vgl. 1 Mos. 14, 20; 4 Mos. 18, 21.). Wie die Sache, so geht auch der Ausdruck auf das Hebräische zurück, מַעֲשֵׂר (decima), עִשֵּׂר (decimavit). Davon im Neuen Testa-

8) Vgl. suihhar (vagus) Schmeller bei Graff 6, 870.

ment δεκάτη (Hebr. 7, 2.), δεκατόω (Hebr. 7, 6.), ἀποδεκατόω (Luc. 18, 12.) für den Alttestamentlichen Gebrauch. Wann die christliche Kirche den Zehnten einführte, ist ungewis. In der Zeit, der unsre ahd. Sprachquellen angehören, wurde er jedenfalls schon allgemein erhoben. Den Ausdruck haben wir aus dem Lateinischen (decima, decimare) erhalten, und zwar hat man ihn bald stehen laßen, bald übersetzt.

a) dezemo, sw. m., entlehnt von decima; Ih gihu god, daz ih minan decemon so ne vergalt (confiteor deo, me non ita solvisse decimam meam), Wiener Beichte 26; dezemon (decimas) Ammon. Luc. 18, 12. Davon

dezemon, 2 sw. (decimare), dezemot minzun (decimatis mentham) Ammon. Matth. 23, 23.

tehmon, 2 sw.; tehmot minzun, Wiener Matth. 23, 23.

b) zehanto (decimus), daz ich den zehenten mines libes noch anders mines guotes nie sone gab, Benediktbeurer Beichte 22.

Viertes Kapitel.

Die kirchlichen Gebäude und Geräthe.

Bei Griechen und Römern fand das Christenthum heilige Gebäude vor, die zwar ihrer ganzen Einrichtung nach für den christlichen Gottesdienst nicht zu brauchen waren, deren Namen aber dennoch auf die christlichen Gotteshäuser übertragen wurden; so im Griechischen ναός, im Lateinischen templum.[1] Daneben aber entstanden im Christenthum selbst neue Namen für die gottesdienstlichen Gebäude, die in weit häufigeren Gebrauch kamen, als die aus dem Heidenthum entlehnten. So vor Allem ἐκκλησία, ecclesia. Unter den Deutschen fand das Christenthum noch keine religiöse Baukunst, oder doch sicher nur die ersten Anfänge dazu. Mit der Sache selbst hat daher das Christenthum auch den Namen der Sache bei uns eingeführt. Von vorgefundenen Benennungen heidnischer Gebäude nahm es nur halla, st. f. (templum, vgl. Hymn. 24, 8.) und sal, st. n. templum, vgl. Notker, Cant. Moys. cod. Vind.)[2] in seinen Dienst; und auch diese beiden sind nur in sehr seltnem Gebrauch. Seinen eigentlichen Ausdruck für das christliche Gotteshaus entlehnte

---

1) templum für christliche Kirche jedoch nur in seltnem Gebrauch, cf. Du Fresne s. v.

2) Vgl. Grimm, mythol. I. 75.

dagegen das Ahd. aus dem Griechischen: kiricha (nhd. Kirche).[3]) Daneben wurden die Bezeichnungen für den Jüdischen Tempel auch auf die christlichen Kirchen übertragen.[4]) So heißt die Stiftshütte und späterhin der Tempel Salomons im Alten Test. בֵּית יְהוָה, בֵּית הָאֱלֹהִים (Richter 18, 31; Psalm 122, 1.); im Neuen Test. ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ (Luc. 6, 4.); im christlichen Latein domus dei, domus domini; daraus das ahd. gotes hus; für den Jüdischen Tempel thaz gotes hus, Ammon. Luc. 2, 27; 6, 4;[5]) für das christliche Kirchengebäude min gotis hus und endriu gotis hus (meam ecclesiam et alias ecclesias) Benediktbeurer Beichte 22; nehein gotes hus, Wiener Beichte 35. (nhd. Gotteshaus).

Neben dieser Uebertragung von domus dei blieb aber im Ahd. auch das Lateinische Wort stehen: dom, (nhd. Dom) vom Alttestamentl. Tempel: in minemu dome (in domo mea), Isid. 19, b, 1; vom christl. Dom: duom, Matricula, est episcopalis ecclesia, Trierer gl.

Ferner nenne ich hier:

betahus (nhd. Bethaus, vgl. Betsaal) vom Jüdischen Tempel Otfrid II, 11, 21.

gibethus (domus orationis) Ammon. Matth. 21, 13.

chappella vel petabur, martyria, Monseer gl. (M. 1.)

Wie Dom so sind die beiden Ausdrücke für das Klostergebäude aus dem kirchlichen Latein entlehnt:

---

3) Vgl. oben unter Kirche.

4) Der gewöhnlichste Ausdruck für den jüdischen Tempel ist schon im Ahd. das aus dem Lat. entlehnte tempal, st. n., z. B. Ammon. Luc. 1, 22; 2, 37.

5) druhtines hus, (domini domus) Otfr. II, 4, 52.

closter, chloster (nhd. Kloster), Monseer gl. (M. 27.); aus Lat. claustrum (claudere.)

monastri, munistri, aus monasterium, dieß wieder aus dem Griechischen μοναστήριον (μόνος), Kero 1. (Nhd. Münster).

Von einzelnen Theilen des christlichen Gotteshauses nenne ich:

altari, st. m. (nhd. der Altar), entlehnt aus dem Lat. altare. Die Einrichtung fast überall, wo Opfer sind. Aber der christliche Altar zunächst herübergenommen aus dem Alten Test.: מִזְבֵּחַ, im Neuen Test. θυσιαστήριον. Das ahd. altari vom jüdischen Altar gebraucht Ammon. Luc. 1, 11; vom christlichen: bildlich in altare chruzes (in ara crucis) Hymn. 21, 2. Ohne Bild din pluot, daz wir fona demu altare intfahames (sanguis tuus, quem ex altari accipimus) Freisinger Vaterunser 58.[6])

wihhus (von wih, sanctus und hus, domus) sanctuarium; canadhus (von ganada, nhd. Gnade), propitiatorium.

glokka, sw. f., (nhd. Glocke), campana, Emmeramer gl. (Em. 31.)[7]) Davon gloc-hus, campanarium, Trierer gl.

Ueber die Kleidung der Geistlichen und die kirchlichen Geräthschaften findet man viel beisammen in den Wiener gl. des 9ten Jahrhunderts, gedruckt Diutiska III, 141; in Wiener gl. des 10ten Jhdts. bei Hoffmann Ahd. gl. S. 57; in den Trierer gl. bei Hoffmann S. 14.

---

6) Uebersetzt: biut (vgl. goth. biuds, τράπεζα) Otfrid II, 18, 20.
7) Nebenform clioa, Wiener gl. bei Hoffmann, S. 57.

Fünftes Kapitel.

Die Feste und heiligen Zeiten.

Die geheiligten Tage des Kirchenjahrs bezeichnet das Ahd. durch wihe taga (wihin tage, die festo, Wiener Matth. 26, 4.) oder durch heilege taga (vgl. Wiener Beichte 26); itmaler[1]) tag (dies festus); Ammon. Joh. 5, 1; davon itmali, st. f. (festivitas) Ammon. Joh. 7, 37; fira, st. f. (nhd. Feier), Monseer gl.; davon firtaga[2]) (nhd. Feiertage) Wiener Beichte 35; firon 2 sw. (nhd. feiern) Wiener Beichte 26; tulditag, st. m. und tulditago, sw. m. dies festus, Keros gl.

Unter den einzelnen festlichen Tagen hebe ich den Sonntag und die drei großen christlichen Hauptfeste hervor. Der gewöhnliche Name des Sonntags ist auch im Ahd. sunnun tag (dies solis). Der Name ist heidnischen Ursprungs als bloße Bezeichnung eines der 7 Wochentage.[3]) Dagegen gehört die geheiligte Bedeutung, die wir jetzt mit dem Wort verbinden, dem Christenthum an, das die Feier des Alttestamentlichen Sabbaths (שַׁבָּת) auf den Sonntag übertragen hat. Daher im Ahd. heilaga sunnuntaga, St. Galler Beichte 27

1) Nebenformen itmalig und itmallih.

2) dan fiertage, Benedikth. Beichte 24.

3) Vgl. Grimm, mythol. S. 111 ff.

(vgl. 23; 26; 28); und statt sunnuntag auch frontag (dies dominicus) Notker zu Psalm 23, Eingang; truhtinlichemu tage, dominico die (von truhtin, Dominus s. u.) Kero c. 12.

Die drei christlichen Hauptfeste.

α) Weihnachten.

Das Wort Weihnachten kommt in keiner unsrer ahd. Quellen vor. Gleichwohl war es sicher in der ahd. Periode schon vorhanden. Der älteste mir bekannte Beleg ist in dem Lied des Spervogel aus der zweiten Hälfte des 12ten Jahrhunderts: Er ist gewaltic unde starc, der ze winnaht geborn wart, W. Wackernagels Lesebuch Sp. 216.

β) Ostern.

Der Name, ahd. ostara, sw. f., sg. und pl., stammt aus dem Deutschen Heidenthum. Die Deutschen Völker nannten den Monat April nach einer Göttin Ostara (Angelsächs. Eastre) und dieser Name gieng auf die Festzeit des christlichen Paschas über.[4]) Das Wort Pascha hat das christliche Latein aus dem christlichen Griechisch πάσχα, und dieß aus dem Hebräischen פֶּסַח (vel transitio vel liberatio Exod. 12, 13.) entlehnt. Die Romanischen Sprachen haben das Hebräische Wort beibehalten (Ital. pasqua, Französ. pâque, pâques); das Deutsche dagegen hat sein heidnisch einheimisches Ostara an seine Stelle gesetzt, legt nun aber diesem ostara die ganze Bedeutung des

---

4) antiqui Anglorum populi — gens mea — apud eos Aprilis Esturmonath, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostra vocabatur, et cui in illo festa celebrantur, nomen habuit; a cujus nomine nunc paschale tempus cognominant, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solennitatis vocantes. Beda de temporum ratione cap. 13, bei Grimm, mythol. S. 266.

christlichen und des Jüdischen Pascha bei. Das Jüdische Pascha: ostrun, itmali dag Judono (Pascha dies festus Judaeorum) Ammon. Joh. 6, 4. Das christliche Osterfest: fona wiheru oostrun, Kero 41, init.; davon dann ostarlih, ostarlichero mendi (paschali gaudio) Hymn. 19, 9; und viele andere Composita.

γ) Pfingsten.

Ahd. fimfchusti, pl. f. fona fimfchustim (a Pentecoste) ist entlehnt von dem Griechischen πεντηκοστή (i. e. ἡμέρα post diem paschalem).

Sechstes Kapitel.

Die geistliche Seite der Kirche. Die Gnadenmittel.

Unter dieser Ueberschrift stelle ich die hauptsächlichsten ahd. Ausdrücke zusammen, die sich auf die kirchlichen Gnadenmittel beziehen. Wir sprechen zuerst vom Gottesdienst, dann von den Sakramenten und zuletzt von der heil. Schrift.

a) Der Gottesdienst und seine hauptsächlichsten Bestandtheile.

Den ganzen öffentlichen Kultus bezeichnete der Ausdruck gotes dienist st. n. (nhd. der Gottesdienst), Wiener Beichte 35 (S. 141), von dionon, 2 sw. (servire, nhd. dienen), ther gerno gode thionot (qui parato animo deo servit) Ludwigslied v. 3.

Den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete das Abendmahl (s. u. Sakramente); den ganzen Verlauf von Kultushandlungen, die dem Genuß des Abendmahls durch den Priester vorangiengen und nachfolgten, nannte man ahd. missa, st. f. (nhd. Messe), heilaga missa — ni erita (sanctam missam non honoravi) St. Galler Beichte 27. messa, Fulder Beichte 28. Wiener 26; das Wort ist entlehnt aus dem Lat. missa,

das einige für das fem. partic. praet. (ite, missa est ecclesia, die Versammlung ist entlaßen), andere für ein Subst. erster Declin. erklären (missa = missio, wie accessa maris für accessio Serv. ad Aen. 1.).[1] Das Ahd. bildet mit missa folgende Composita:

missopher (nhd. Messopfer) Notker zu Ps. 83, 4; zusammengesetzt aus missa und opfar (s. u.).

missipuoh (nhd. Messbuch), Emmeramer gl. (Em. 31.)

missihachil, casula, gl. Herrad.[2])

Außer dem entlehnten Ausdruck missa auch der übersetzte santa, von sentan (mittere), Kero 38.

Nächst der sakramentalen Handlung waren die wichtigsten Bestandtheile des Meßgottesdienstes die Verkündigung der christlichen Lehre und das Gebet:

Die öffentliche Verkündigung des Christenthums heißt ahd. prediga, st. f. (nhd. Predigt) Notker zu Ps. 20, 4. (Nebenform predigi); das Verbum predigon, 2 sw., get in alla weralt, predigot evangelium allera giscefti (ite in universum mundum, praedicate ev. omni creaturae) Ammon. Marc. 16, 15. und sonst bei Ammon. und Otfr. (brediga) unzähligemal. Davon:

duruhpredigot werdan (praedicari), Diutiska II, 286.

predigunga, st. f. (praedicatio), Ammon. Matth. 12, 41.

predigari, st. m. (nhd. Prediger), Notker; bredigari, Otfr.

Alle diese Wörter sind gebildet aus dem entlehnten Lat. praedicare, praedicatio, die als technische Ausdrücke dem kirchlich Griechischen ὁμιλεῖν, ὁμιλία entsprechen. Außer diesem

---

1) Vgl. Gräser, die röm. kathol. Liturgie (Halle 1829).

2) missola (missales) gl. Sal. sind auf das Lat. Derivatum zurückzuführen.

entlehnten Wort hat aber das Ahd. auch noch ein einheimisches für praedicare, nämlich:

gotspellon, 2 sw. (evangelizare) von gotspel (evangelium, s. u.), zi gotspellone thurftigen — zi predigonne haften (evangelizare pauperibus — praedicare captivis) Ammon. Luc. 4, 18. 19.

Das Gebet bezeichnen im Ahd. eine große Anzahl von Ableitungen aus der Wurzel bitjan. Erstens bittan, praes. 1 sw., bat, bâtumes, gabetaner; wie das nhd. bitten auch im Verhältnis zu Gott angewandt wird; thanne wir thiz quedhem, thanne bittem wir (quum id dicimus, tum petimus), Wolfenbüttler Vaterunser. Davon das Subst.:

bita, st. f. das Beten, Otfrid II, 14, 58.

bet, st. n. za pete (ad orationem, zum Gebet), Freisinger Exhortatio 42.

beta, st. f. Gebet, Indersdorfer Vaterunser 56.

gabet, st. n. (nhd. Gebet), iur gebet (oratio vestra) St. Galler Ermahnung 41. Sehr häufiges Wort.

beton, 2 sw. (orare und adorare, nhd. beten).

1) Absolut: Unde fore imo petont (et adorabunt in conspectu ejus) Notker Ps. 21, 28.

2) Mit Accus. der Person: inan zi betonne (eum adorare) Ammon. Matth. 1, 2.

3) Mit zi (nhd. zu Gott beten): wanda ih ze dir beton (quoniam ad te orabo) Notker Ps. 5, 4.

4) Mit an: der an dih petot, Notker zu Ps. 85, 5.

5) Für Jemand beten, umbe, furi oder bi mit Accus.

gibeton (orare), Otfrid I, 22, 7, absolut.

betari, st. m. (adorator), thie waron betera (veri adoratores) Ammon. Joh. 4, 23.

arbeton (implorare), Reichenauer gl. (Ra.)

anabeton (nhd. anbeten), Reichenauer gl. (Rb.)
anabetari (nhd. Anbeter), Tegernseer Bibelgl. (Bib. 2.)
zuapeton (adorare) Hymn, 7, 6.

Außerdem hat das Ahd. für Beten das Wort dikkan, 1 sw., Freisinger Vaterunser 58 (vgl 59). Dazu das Subst. digi, st. f., unde gehorta er mine dige (et exaudivit preces meas) Notker Ps. 39, 3.

Unter den Gebeten tritt hervor das Vaterunser, in den ahd. Quellen entweder mit der Lateinischen Bezeichnung: ane den heiligin Pater noster, Benediktbeurer Beichte 39; oder thaz frono gapet (oratio dominica), Freisinger Exhortatio 42. (vgl. 43.)

Der Morgengottesdienst hieß mettina, st. f. (nhd. Mette), entlehnt aus dem Lateinischen matutinae; der Abendgottesdienst vespera, st. f., das Lateinische Wort; noh mine vespera, noh mina metdina, noh mina messa ni giloseda (nec-nec-audivi), Wiener Beichte 26. Daneben aber die Uebersetzungen morganlob, st. n. nom. plur.; in morkanlobun (in matutinis) Kero c. 12. „abuntlob (st. n.) vespertina" Kero c. 13. Und ebenso nahtlob, st. n.; in nahtlobum (nocturnis) Kero c. 15.

b) Die Sakramente.

Sacramentum gibt das christlich Griechische μυστήριον wieder. Wie dieses hat auch sacramentum im früheren Mittelalter einen weiteren und einen engeren Sinn. Streng definirt in dem Sinn, den wir jetzt mit dem Wort Sakrament verbinden, wurde es erst von den Scholastikern des 12ten Jahrhunderts. Die ahd. Uebertragungen von sacramentum theilen natürlich das Unbestimmte ihres Gebrauchs mit ihrem Urwort.

heilicheit, st. f. Allgem. Bdtg: sanctitas (nhd.

Heiligkeit), Notker Ps. 92, 5. Daraus die besondere Bedeutung sacramentum; dur die heilicheit der toufi (per sacramentum baptismatis), St. Galler Ermahnung 41.

heilictuom, st. n., sacramentum κατ' ἐξοχήν, d. h. das Sakrament des Altars; spendon ih Sacramenta corporis mei et sanguinis (diu heilichtuom mines lichamin unde bluotes) Notker zu Ps. 21, 26;[3]) daz hera heilictuom (sacrosanctum sacramentum), Wiener Beichte 35.

wieda, st. f. bei Notker statt des sonst vorkommenden wihida, von wih (sanctus, s. Abthlg. II, Kap. 5.). Die allgemeine Bedeutung ist: Heiligthum. Daher auch die Reliquien wihida heißen. Die besondere Bedeutung sacramentum hat das Wort bei Notker zu Ps. 30, 12: „in minen Sacramentis (wiedon)". Wie heilictuom bezeichnet auch wieda κατ' ἐξοχήν das Sakrament des Leibes und Blutes. Auch die schon angeführte Stelle Notkers kann hieher gezogen werden. Ausdrücklich sind wieda (pl.) das sacramentum corporis Christi, Notker zu Ps. 74, 9; 80, 17.

wizzod, st. m. und st. n. doppelte Bedeutung: 1) lex (s. u.); 2) sacramentum κατ' ἐξοχήν, wie heilictuom; then heilagon wizzod ni erita (sanctum sacramentum non honoravi), St. Galler Beichte 27 (Fulder 28 ähnlich); daz heilega wizzud, Wiener Beichte 26.

Merkwürdig ist in einigen Stellen der Unterschied zwischen dem Gebrauch des Singulars und des Plurals. Der Sing. bezeichnet den Leib im Gegensatz zum Blut, der Plur. beide Theile des Sakraments: corpus meum, min wizzot, et sanguinem meum nuzzen sie (vescebantur), Notker Ps. 61, 5;

3) Zu dem Plural sacramenta, diu heilichtuom; vgl. Hraban. Maur. de Institut. cleric. I, 24.



aber: die mine wizzod, sacramenta, niezzent (vescuntur), Notker zu Ps. 68, 22.

heiligmeineda, st. f. (sacramentum). Vestimenta (kewate) Christi daz sint siniu sacramenta, daz chit heiligmeineda, also baptismum (touffin) ist, unde missarum solemnia (misson uoba) unde municho lib regula [Lebensregel].[4]) Notker zu Ps. 21, 19.

tougani, st. f. (Allgemeine Bedeutung: secretum, mysterium, Geheimnis, von tougan, geheim); tougani, sacramentum, Monseer gl. (M. 30.); gitougini (st. f.) sacramenta, ebend.; getougenunge, sacramenta, gl. der Herrad. (Hd.)

Die Taufe.

Das Griechische βαπτίζειν, βάπτισμα vom christlichen Latein aufgenommen in der Form baptizare, baptisma, baptismus. Das Ahd. setzt dafür ein Deutsches Wort: touf, toufan. Die allgemeine Bdtg. dieses Worts war wie die des Griechischen βαπτίζειν: eintauchen. Wir ersehen dieß aus dem Gothischen daupjan, dessen Compositum ufdaupjan Joh. 13, 26. das Griechische ἐμβάπτειν τὸ ψωμίον (den Bissen eintauchen) wiedergibt. In unsern ahd. Quellen, in denen das Wort sehr oft vorkommt, hat es schon überall die christlich religiöse Bdtg. Doch würden wir auch auf althochdeutschem Boden den Grundbegriff von toufan durch seine Verwandtschaft mit tiuf (profundus, nhd. tief), mit dem es im Ablautsverhältnis steht, erkennen.

---

4) Man bemerke den schwankenden Gebrauch des Wortes sacramenta noch bei Notker Labeo († 1022).

taufi, st. f., (baptismus) ur deru tauffi (de baptismo) Freisinger Exhortatio 42. (vgl. 43.)

toufa, st. f., (baptismus nhd. Taufe) Notker, Cant. Moys. Wiener Hs.

touf, st. m., (baptismus) nah demo sin selbes toufa (dat. sing.; post ipsius baptismum) Wiener Symb. 7.

toufan, 1 sw., (baptizare, nhd. taufen); daz er (Christus) getoufet wart, Wiener Symbol. 7; inti leret alle thiota, toufenti sie in namen fater inti sunes inti thes heilagen geistes (et docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti) Ammon. Matth. 28, 19.

toufari, st. m., (baptista, nhd. Täufer); S. Johanne dem gotis toufare, Benediktbeurer Beichte 22; Johanne themo toufare, Ammon. Luc. 7, 28.

Der Taufzeuge (compater) hieß ahd.:

gevatero, sw. m.; aus dem copulativen ge und vater (pater) wie das Lat. com-pater. Also nhd. Gevatter eigentlich so viel als Mitvater.

gefatera, sw. f., die Gevatterin; Monseer gl. (M. 26.)

toto, sw. m., patrinus, Trierer gl.

tota, admater, Trierer gl.

gota, admater, St. Blasier gl. (Bl.)

Das Taufkind (Pathchen) heißt im Verhältnis zum Pathen:

fillol, st. m., entlehnt aus dem Lateinischen filiolus; sinan fillol, — then er ur deru tauffi intfahit (filiolum suum, quem de baptismo excipit) Freisinger Exhort. 42. (vgl. 43.)

funti-villol, aus dem Lateinischen fontis filioli; daz ih mine funtdivillola so ne lerda (quod baptismales meos filios non ita docui) Wiener Beichte 26.

gotele, filiola (Pathchen), gl. der Herrad.

Der neophytus hieß niwiquemo, sw. m., Tegernseer gl. (Tg. 1.) oder niwiceumo, Frankfurter gl. (Can. 4.)[5])

Das Abendmahl.

heilictuom, wizzod und wieda s. o. S. 314.

nahtmuos, st. n. (coena); za nahtmuase lambes (ad coenam agni) Hymn. XXI, 1, 1.[6])

heiligiu anst, st. f. (wörtlich: sancta gratia) „eucharistia“, Reichenauer gl. des 8ten Jahrhunderts (Rb.)

Die beiden Theile des Abendmahls:

der gotes lichinamo, sw. m. (corpus, nhd. Leichnam) Wiener Beichte 35; den heiligen gotis lichenamen Benediktbeurer Beichte 22.

sin (gotes) heilic pluot (nhd. sein heiliges Blut) Wiener Beichte 35; forkip uns, truhtin, den dinan lichamun enti din pluot, (da nobis, domine, corpus tuum et sanguinem tuum) Freisinger Vaterunser 58.[7])

Dazu die Ausdrücke in den Evangelien: Ih bin ther lebento leib (vivus panis; ahd. leib das gothische hlaifs, nhd. Laib, nicht Leib, corpus, das ahd. lib lautet) — — So wer so izzit fon thesemo brote, lebet in ewidu, inti thaz brot, thaz ih gibu, thaz ist min fleisc bi mittilgartes lib. (Ego sum panis vivus, — si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum; et panis, quem ego dabo,

---

5) Andere Formen s. bei Graff, 4, 673. 674.

6) abandmuos, st. n., (coena) für das neutest. δεῖπνον; Johannes der Jünger Jesu lineta in themo abandmuose obar sina brust (recubuit in coena super pectus ejus) Ammon. Joh. 21, 20., aber ohne specielle Beziehung auf das Sakrament.

7) S. auch oben unter sacramentum.

caro mea est pro mundi vita) Ammon. Joh. 6, 52. Ih bin leib libes (panis vitae) Ammon. Joh. 6, 48.

In tho zi muose sizzenten, intfieng ther Heilant brot, inti wihita (benedixit) inti brah (fregit), inti gab sinen iungiron, quedenti: intfahet inti ezzet; thiz ist min lihamo, thaz furi iuwih ist gigeban. Intfieng tho then kelih (calicem), thanc teta (gratias egit) inti segenota (benedixit) inti gab in, sus quedenti: trinket fon thisu alle; thiz ist min bluot niwes giwiznesses (sanguis meus novi testamenti), thaz dar furi iuwih inti manage wirdit ergozzan (effundetur) in forlaznessi suntono. So stellt der ahd. Ammonius c. CLVI. die Einsetzung des heiligen Abendmahls aus Matth. 26, 26—28 und Luc. 22, 19. zusammen. Die Stelle gibt uns alle Ausdrücke, die sich auf die ursprüngliche Gestalt der heiligen Handlung beziehen; die meisten haben sich bis heute erhalten. Auf einige werden wir in späteren Abschnitten zurückkommen; hier nur das noch:

wihan, 1 sw. (benedicere) zu wih (sanctus, s. Spiritus sanctus) unser weihen; aber im Ahd. von weiterem Gebrauch, z. B. Zacharias sprah got wihenti (benedicens Deum) Ammon. Luc. 1, 64.

kelih, st. m. entlehnt aus Lat. calix.

segenon, 2 sw. (benedicere) nhd. segnen.

Das Abendmahl nahm gerade in den Jahrhunderten, denen die ahd. Quellen angehören, mehr und mehr die Gestalt eines Opfers an. Daher nun auch der Ausdruck opfar für das Sakrament des Altars.

opfar, st. n. (sacrificium, nhd. Opfer), entlehnt aus dem Lateinischen offerre.[8]) Dem allgemeinen Sinn nach

---

8) Nicht aus operari; vgl. Grimm, mythol. S. 31.

jedes sacrificium, Heidnisches so gut als Jüdisches. Speciell aber geht der Deutsche Ausdruck Opfer zurück auf das Alte Testament (זֶבַח 1 Mos. 46, 1.); daher auch einzelne Arten des Jüdischen Opfers schon in ahd. Compositis:

abentopher (sacrificium vespertinum, מִנְחַת־עָרֶב) Notker Psalm 140, 2.

brantopher (holocaustum, עֹלָה) Notker Ps. 49, 8.

alferbrennopher (holocaustum) Notker zu Ps. 64, 3.

Das Verbum opfaron, 2 sw., (nhd. opfern) Otfrid I, 4, 12. (opphoron.)

In Bezug auf das christliche Sakrament bildet das Ahd. die Composita:

wizzotopher (über wizzot, sacramentum, s. o. S. 314.) salutaris hostia, Notker zu Ps. 50, 18. und 19.

missopher (nhd. Messopfer) Notker zu Ps. 83, 4.[9]

Von den übrigen heiligen Handlungen, die in der Römischen Kirche für Sakramente gelten, werde ich im zweiten Hauptheil (Lehre) noch die Busze hervorheben. Hier stelle ich noch folgende Ausdrücke zusammen:

firmon, 2 sw. (nhd. firmen) entlehnt aus dem Lateinischen firmare, Monseer gl. (M. 30.)

gifirmon (dasselbe, consummare baptizatos) Tegernseer gl. (Can. 10.)

---

9) Das Wort zebar (sacrificium) in Bezug auf das Sacrament Hymn. XXI, 5, 1; friscing (victima) in Bezug auf Christi Opfertod Hymn. 7, 10, 2. Ueber die deutschen Ausdrücke, die Opfer bezeichnen s. Grimm mythol. S. 31—51. Vgl. auch friscing (victima); opharfriscing (victima); ostarfriscing (pascha), lobofriscing (hostia laudis); brennefruscinga (holocausta) bei Graff 3, 832—834; antheiz, st. m. für holocaustum, Keros, Pariser, Reichen. gl.

firmunge, f. (nhd. Firmung) confirmatio, gl. der Herrad.

chresimo, sw. m., entlehnt aus dem Lateinischen chrisma, dieß wieder aus dem Griechischen χρῖσμα (Salböl); den keistlichen chresimon, Wiener Beichte 35. Mannigfache andere Formen dieses Worts s. bei Graff 4, 616.

c) Die heilige Schrift.

Wir haben im zweiten Buch gesehen, welchen unermeßlichen Einfluß im 7ten bis 11ten Jahrhundert die Bibel auf die Bildung des Deutschen Volkes theils mittelbar, theils unmittelbar ausübte. Von einer Verbreitung des Bibelbuches unter dem Volke nach heutigen Begriffen konnte freilich keine Rede sein. Daran war schon wegen des hohen Preises der Exemplare und der Seltenheit des Lesens unter Laien nicht zu denken. Daß man aber trotz aller fremdartigen Beimischungen in der früheren Hälfte des Mittelalters nicht aufgehört hatte, die Bibel als Grundlage der ganzen religiösen Bildung zu betrachten, das glaube ich im ersten und zweiten Buch hinlänglich bewiesen zu haben. Der unmittelbare Zugang zum Lesen der heiligen Schriften blieb zwar fast ausschließlich auf die Geistlichen beschränkt. Aber durch ihre Vermittlung, durch die Seelsorge und die Predigt, wurde eine Unmasse von biblischen Vorstellungen und Ausdrücken unter das Volk verbreitet. Die Bibel selbst heißt schon im Ahd.:

1) diu heiliga scrift, st. f., sancta scriptura, nhd. die heilige Schrift) Notker zu Ps. 67, 31. diu heilige schrift,[10]) Münchner Beichtrede 39.

---

10) scrhift ist Schreibfehler.

heilac gascrip (sacra scriptura) Predigt de vocatione gentium XXI, 23.

Kescrift cotchundiu[11]) (= Scriptura divina) Kero c. 7.

Daher nun κατ' ἐξοχήν:

diu scrift; wieo chit diu scrift (quomodo dicit scriptura?) Notker zu Ps. 54, 22.

giscrib, st. n. (scriptura); thaz giscrib wari gifullit (ut scriptura impleretur) Ammon. Joh. 19, 36. Plural thiu giscrip (scripturas) Ammon. Luc. 24, 32.

2) buoh, st. n., aber auch m. und f. (liber; nhd. Buch) im Plural für biblia. Entweder allein: thio buah fon imo singent (libri [i. e. veteris Testamenti] de eo [Christo] canunt) Otfrid I, 8, 26. Oder mit Adjectivis, buah frono (libri sacri) Otfrid I, 3, 1.[12])

Alle diese Ausdrücke folgen dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, nach welchem ἡ γραφή und αἱ γραφαί die heiligen Bücher des Alten Bundes bezeichnen; und der neutestamentliche Sprachgebrauch schließt sich wieder dem alttestamentlichen an, (סֵפֶר). Nur daß der Inhalt des Ausdrucks natürlich mit jeder Epoche der biblischen Offenbarung wächst.

gotes wort (verbum dei), thaz sie gihortin gotes wort (ut audirent verbum dei) Ammon. Luc. 5, 1.

wort, κατ' ἐξοχήν; ambahta warun wortes (ministri fuerunt sermonis) Ammon. Luc. 1, 2. Her (Christus) tho uzgangonti bigonda predigon inti maren thaz wort (ille

---

11) cotchundiu bei Schilter ist Druckfehler.

12) wiho puah gibt Kero prol. 16, a. sacrum volumen wieder. Ob der ziemlich unwißende Uebersetzer vielleicht an die H. Schrift gedacht hat, will ich nicht entscheiden. Im Zusammenhang des Grundtextes aber ist die Regula s. Benedicti gemeint.

egressus coepit praedicare et diffamare sermonem) Ammon. Marc. 1, 45; thin wort ist war (sermo tuus veritas est) Ammon. Joh. 17, 17. Geht zurück auf λόγος und ῥῆμα τοῦ θεοῦ, דְּבַר יְהוָה, und verhält sich zu heiliga scrift ganz wie λόγος θεοῦ zu γραφή.[13])

α) Eintheilung der heiligen Schrift.

Das Lateinische testamentum, Griechische διαθήκη gibt das Ahd. durch

1) giwiznessi, st. n. und st. f.; Wurzel wizan (scire); allgem. Bdtg: testimonium; Ih bim, thie giwiznessi sagen fon mir selbemo (Ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso) Ammon. Joh. 8, 18. Besondere Bdtg: Das Alte und das Neue Testament; zi gihugenne sinero heilagun giwiznessi (memorari testamenti sui sancti) Ammon. Luc. 1, 72; thiz ist min bluot niwes giwiznesses (novi testamenti) Ammon. Matth. 26, 28.

2) ewa, st. f. (Entwicklung der Bdtg s. im Anfang der 2ten Abtheilung S. 329 f.), Sowohl das alte als das neue Testament: „in veteri testamento, an deru altun eu" Notker zu Ps. 103, 2;[14]) niuwa ea (novum testamentum) Ebend.

3) wizod (testamentum) s. unter lex. S. 322.

4) beneimeda, st. f.; allgem. Bdtg: decretum, dispositio; besondere Bdtg: Das Alte und Neue Testament;

---

13) Die Uebersetzungen des biblischen Grundtextes bezeichnet das Ahd. durch antfristunga, st. f., von antfriston (interpretari); mariu antfristunga, vulgata editio, gl. des Junius (Ja.); anthfristunga, editio (LXX interpretum) Monseer gl. (Mɫ.).

14) Vgl. ewa altiu für lex veterna, Hymn. 8, 3, 2.

„al vetus testamentum (altiu beneimeda)“ Notker zu Ps. 89, 16; „novum testamentum (diu niuwa beneimeda)“ Notker zu Ps. 88, 4.[15])

5) urchundi, st. n.; „novum testamentum (daz niuwa urchunde)“ Notker zu Ps. 101, 18.[16])

Das Alte Testament zerfällt in das Gesetz und die Propheten. Das Gesetz, ὁ νόμος (im neuen Test. z. B. Matth. 5, 17.) aus dem alttestamentlichen תּוֹרָה (2 Kön. 17, 13.) gibt das Ahd. durch

ewa, st. f. (Vergleiche über die Bedeutung S. 329. 330.); so iz giscriban ist in gotes ewu (sicut scriptum est in lege domini) Ammon. Luc. 2, 23; daher die Jüdischen legis doctores ahd. ewa lerari, Ammon. Matth. 22, 35.

Ferner durch wizod, st. m. (lex; über die Bdtg sacramentum s. o.; über den Zusammenhang mit der Wurzel wizan s. unter wizago, propheta); wizod, tora (d. i. תּוֹרָה), lex, Reichenauer gl. des 8ten Jhdts. (Ra.); Moyses gab iu wizod (M. dedit vobis legem) Otfrid III, 16, 23. Dann aber wird mit dem Wort wizod auch das ganze Alte Testament bezeichnet: Araugit ist in dhes aldin wizssodes boohhum (demonstratum est in „veteris testamenti“ libris) Isidor. VII, a, 7.[17])

Die Propheten, neutestamentl. οἱ προφῆται (Matth. 5, 17.), aus alttestamentl. נְבִיאִים, heißen ahd.:

1) wizagon. Das sw. m. wizago gehört zu derselben Wurzel wie wizi (die Strafe) und wizod (lex, sacramentum).[18])

---

15) N. im cant. Zach. der Wiener Hs. hat pimeinida, s. Graff s. v.

16) scriftkebot, testamentum, bei Notker Ps. 102, 18., gehört nicht ganz hieher.

17) Die Genesis heißt chunno buoh bei Notker zu Ps. 92, 1.

18) Alle diese Wörter führen ihrer Form nach auf die Wurzel wizan

Ni curet wanen, thaz ih quami ewa zi losenne odo wizagon, (Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas) Ammon. Matth. 5, 17.

Von wizago dann wieder viele andere christlich angewandte Ausdrücke:

wizaga, Anna wizzaga (Anna prophetissa) Ammon. Luc, 2, 36.

wizaclih (propheticus), wizaclichiu stimma (prophetica vox) Hymn. 1, 1.

wizzacsam (prophetalis) Emmeramer gl. (Em. 19.)

wizagtuom, st. n. (prophetia), ist gifullit in iu wizagtuom Esaie quedenti (adimpletur in eis [l. vobis] prophetia Esaiae dicens) Ammon. Matth. 13, 14.

wizagon, 2 sw., nhd. weissagen;[19]) wizagotumes (prophetavimus) Ammon. Matth. 7, 22.

wizagunga, st. f., nhd. Weissagung; wissagunga, divinatio, Prüflinger gl. (Bib. 5.)

wizzanunc, wizinunc, prophetatio, Kero's gl.

wizinunga, st. f., vaticinium, Emmeramer gl. (Em. 19.)

wizon, 2 sw., (prophetizare); wizo uns nu christ, hwer ist, der dih sluoc (prophetiza nobis christe quis est qui te percussit) Wiener Matth. 26, 68.

Ferner heißt der Prophet:

(scire). Ueber den Zusammenhang der Wbtg bemerkt Leo im Wörterbuch zu seinen Angelsächs. Sprachproben s. v. vite: „vite, Strafe, hängt wohl mit vitan, wissen, zusammen; ein Strafurtheil heißt auch deutsch: Erkenntniß, und die lateinische Redensart: cognoscere in aliquem verdeutlicht die Verwandtschaft."

19) Unser weissagen hat ursprünglich mit sagen nichts zu thun. Aber schon bei Notker († 1022.) kommt neben wizzego die misverstandene Form wissago auf.

2) forasago sw. m., von fora (ante) und sagen (dicere); ir zimbrit grabir forasagono (aedificatis sepulcra prophetarum) Wiener Matth. 23, 29.

Davon forasagin (prophetissa) Anna — forasagin Otfr. I, 16, 3.

foresagelicho, adv. (prophetice) Notker zu Ps. 56, 1.

3) foraspel, st. n. (prophetia) von fora (ante) und spel (sermo), dhesiu heilegun foraspel (has sanctas prophetias) Isid. XII, b, 22.

Unter den einzelnen Büchern des Alten Testaments ist der Titel der Psalmen schon ahd. in weit verbreitetem Gebrauch. Ψαλμός (Luk. 20, 42. 1 Kor. 14, 26, Kol. 3, 16.) entsprechend dem altlest. מִזְמוֹר (Ps. 3, 1.), ins christliche Latein übergegangen: psalmus. Im Ahd. nur bei Isid. die Form psalmo (VIII, a, 1.), bei den Uebrigen mundgerecht gemacht in salmo, sw. m., Kero 9; und selm, st. m., in buohhe selmo (in libro psalmorum) Ammon. Luc. 20, 42.

Davon die Zusammensetzung: salmscof, st. m., von scof (poeta, aus scaffan, creare, wie ποιητής aus ποιεῖν); dero salmscopho, psalmistarum, Emmeramer gl. des 9ten Jahrhunderts (Is. 2.); psalmscof, Augustin. Serm. Wiener Fragm. XXVII, 26.[20])

Der Psalter heißt psaltari, Otfrid I, 5, 10; saltari, Otfrid IV, 28, 20.

Die Wörter salm und saltir werden dann wieder zusammengesetzt mit den Ableitungen von singan (canere): salmsang, st. n., psalterium, Reichenauer gl. (Rb.); salmosangon, 2 sw., psallere, Notker Ps. 7, 18; saltirsanch, st. n., für psalmus und psalterium, Notker zu Ps. 80, 3.

---

20) Andere Zusammensetzungen mit salm s. Graff 3, 370; 6, 252.

Endlich werden psalmus, psallere auch durch ganz deutsche Wörter wiedergegeben. So: sangara (pl. von sangari st. m.) psaltae, Monseer gl.; scalsang, st. n., psalmus, Notker zu Ps. 70, 22; hohsang, st. n., psalmus, Notker Ps. 70. 22; hohsangon, psallere, Notker Ps. 70, 22; hugesangon, psallere, Notker Ps. 107, 1. Scof, st. m., psalta Schmeller i. 885. bei Graff 6, 454.

Aus den neutestamentlichen Titeln ist Evangelium (Εὐαγγέλιον) schon fest im Ahd. eingebürgert. Meist läßt man ihm seine Lateinisch Griechische Form: evangelium; get in alla weralt, predigot evangelium allera giscefti (Ite in universum mundum, praedicate ev. omni creaturae) Ammon. Marc. 16, 15. Daneben aber sucht man das Wort der Deutschen Wortbildung zu unterwerfen, indem man daraus ein sw. m. evangelio, gen. evangelien macht. Diese Form sehr häufig bei Otfrid. Weiter dann vollends alla die warheit dero heiligen evangeligun, Wiener Symbol. 7 (S. 81. o.). Davon: evangelisc, (nhd. evangelisch) stimmu evangelisceru (voce evangelica) Hymn. 1, 7. Und unmittelbar aus dem Lat. (Evangelista aus εὐαγγελιστής) entlehnt: die fier ewangeliste, Wiener Symb. 7.

Neben diesen entlehnten Wörtern hat das Ahd. noch einige einheimische für evangelium, nämlich:

1) gotspel, st. n. (evangelium) zusammengesetzt aus got (deus) und spel (sermo);[21] in gotspelle (in evangelio) Predigt de vocat. gentium XXI, 18. Inti wirdit gipredigot thiz gotspel riches in alleru weralti (praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe) Ammon. Matth. 24, 14.

---

21) spel ahd. häufig; in biblischem Sinn: forasagono spel (prophetiae) Isidor. XIII, b, 6. s. o.

Davon dann gotspellon (evangelizare, praedicare) s. unter Gottesdienst.

2) **arunti**, st. n. (die Botschaft); „Evangelium, kuot arende" Notker zu Ps. 32, 5; Tho quam boto fona gote, engil ir himile; braht er therera worolti diuri arunti (tunc venit nuntius a deo, angelus e coelo; attulit mundo εὐαγγέλιον) Otfrid I, 5; 3. 4.

Davon **arunton** (nuntiare); arintonte, evangelizans, Reichenauer gl. (Rg. 1.)

3) **cuatchundida**, st. f. (von guot, nhd. gut, und kundan, nhd. ver—künden), Kero 17.

Die apocalypsis heißt **intdacnassi** (von antdekkan, detegere) Pariser gl. und ihre Sippe.

β) Einzelne biblische Ausdrücke.

Auch solche biblische Ausdrücke, die mit der Religion theils in gar keinem, theils nur in entferntem Zusammenhang stehen, mußten natürlich durch die Studien und die Wirksamkeit der Geistlichen in großer Menge in das Althochdeutsche übergehen. Es wird aber hier, wo wir der religiösen Anhaltspunkte entbehren, in den meisten Fällen schwer zu entscheiden sein, wie viel wir auf Rechnung des biblischen Einflußes setzen dürfen. Ich hebe beispielsweise die Ausdrücke fluot und sinflout hervor. Fast alle Völker haben Sagen von großen urweltlichen Fluten und auch dem Deutschen Heidenthum haben sie nicht gefehlt. Aber gerade die Deutsche Flutsage, wie sie die Nordischen Edden erhalten haben, geht von der alttestamentlichen Erzählung so weit ab, daß nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit noch übrig bleibt. Die Flut bildet in der Deutschen Mythologie einen Theil der Weltschöpfung, sie ereignet sich vor der Erschaffung der ersten Menschen Askr

und Embla, und nicht die Menschen, sondern die Riesen kommen in der Flut um. Also auch abgesehen von den gerade hier ziemlich wüsten mythologischen Umgebungen dachte sich der Deutsche Heide bei seiner Flut eine ganz andere Geschichte, als die Mosaische Erzählung.[22]

Unsre ahd. Quellen, in denen die biblische allgemeine Flut sehr häufig vorkommt, bedienen sich dafür der Ausdrücke fluot, ummaz fluot und sinfluot. Alle diese Ausdrücke bezeichnen an sich nichts weiter als: Ueberschwemmung, große Ueberschwemmung. Sie können mithin längst vor Einführung des Christenthums sowohl von der großen Ueberschwemmung in der Deutschen Mythologie, als von jeder andern Flut gebraucht worden sein. Allein mit dem Durchdringen des Christenthums erfährt ihre Bedeutung eine wesentliche Aenderung. Von nun an bezeichnet nämlich diu fluot κατ᾽ ἐξοχήν und diu sinfluot ausschließlich den von Moses erzählten Vorgang.

fluot, st. f. (nhd. Flut); in then tagon (Noahs) er theru fluoti (in diebus ante diluvium) Ammon. Matth. 24, 38.

ummaz fluat (immensum diluvium) „diluvium" Reichenauer gl. des 8ten Jhdts. (Ra.)

sinfluot, st. f., zusammengesetzt aus der steigernden Vorsylbe sin (immer, ganz) und fluot; erst im Nhd. dem Sinn gemäß entstellt zu Sündflut; „ante diluvium, sinfluote" Notker zu Ps. 89, 4; daneben sintfluot, Notker zu Ps. 101, 25.

So entsprechen diese Ausdrücke ihrem besonderen Sinne nach dem diluvium der Vulgata, dem מַבּוּל des alttestamentlichen Grundtextes.

Ein anderer Ausdruck der alttestamentlichen Flutgeschichte

---

22) Vgl. Grimm, mythol. S. 541.

ist aus dem Latein der Vulgata ins Ahd. übergegangen. Das Fahrzeug, das Noah zimmerte (תֵּבָה, Genes. 6, 14.), wird in der Vulgata mit dem Wort arca bezeichnet. Daher das ahd. arca, st. f., Otfrid I, 3, 11; archa, Otfrid IV, 7, 51.

Die Grenzen dieser Art von Einwirkung sind, wie gesagt, sehr schwer zu bestimmen. Ich mache nur noch auf Einen Umstand aufmerksam, der an sich von geringem Belang, doch die große Nachwirkung unserer Periode beweist. In jenen Jahrhunderten wurden nämlich die biblischen Eigennamen dem Deutschen Volk zuerst bekannt. Daher kommt es, daß diese Namen nicht in der Form, die sie im Grundtext haben, sondern in der, die ihnen die Vulgata gibt, in die Deutsche Sprache übergegangen sind. Luther hat mit richtigem Sinn die damals längst gewohnten Formen beibehalten und so sagen wir noch heute Salomo und Josua, nicht Schelomo (שְׁלֹמֹה) und Jehoschua (יְהוֹשֻׁעַ)[23].

---

23) Theilweise weichen die Deutschen Formen allerdings von denen der Vulg. ab. So heißt יְהוֹשֻׁעַ in der Vulg. Josue. Aber auch wo die ahd. Formen von den lat. abweichen, halten sie sich ihnen nahe. Inwieweit dann wieder Luther die biblischen Namen selbständig behandelt, haben wir hier nicht zu erörtern.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre.

Einleitung. Religion. Offenbarung.

Man hätte vielleicht nicht Unrecht, wenn man behauptete, für Religion in dem weiten Sinn, in dem wir jetzt das Wort nehmen, habe das Althochdeutsche gar keinen Ausdruck besitzen können, da der Begriff selbst unter Geistlichen sowohl als Laien unbekannt war. Man wußte nur von Glauben und Unglauben im christlichen Sinn. Auch die Bibel hat keinen Ausdruck, der unserem Wort Religion an Umfang entspräche. Dennoch kann man eine Reihe althochdeutscher Wörter namhaft machen, die für den Begriff Religion verwandt werden; aber meist haben sie eine bestimmte Nebenbeziehung auf die christliche oder jüdische Religion.

1) ewa, st. f., Wurzel ew, urverwandt mit Latein. aevum, woher aeternus, Griech. *αἰών*; woher *αἰώνιος*, *αἰεί*; Gothisch noch das st. m. aivs (*αἰών*). Grundbedeutung: Ewigkeit, fon ewon unz in ewon (von Ewigkeit bis in Ewigkeit), Otfrid I, 2, 58. Daher 2) Das Altherkömmliche, das Recht, das Gesetz, after iuweru ewu duomet inan (Pilatus spricht: secundum legem vestram judicate eum), Ammon. Joh. 18, 31. 3) Die alttestamentliche und die neu-

testamentliche Religion als objektive Satzung, das Alte und das Neue Testament (s. o.). Wie das alttestamentliche תּוֹרָה (lex) bisweilen fast ganz den objektiven Sinn von Religion ausdrückt, so an derselben Stelle das ahd. ewa: Sines gotes ea ist in sinemo herzen (Lex dei ejus in corde ipsius, תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ) Notker Ps. 36, 31. (37, 31. Hebr.) Weiterhin dann überhaupt die wahre Religion, ohne die Beschränkung auf das Alte Testament. So heißt es in einem der Wiener Predigtbruchstücke aus dem 10ten Jahrhundert von dem Weinberg, für den der Herr zu verschiedenen Tageszeiten Arbeiter dingt (Matth. 20, 1—16.): der winkarte pizeichinet die gotis e (vinea indicat dei legem), Hoffmann, Fundgruben I, S. 60; in einem andern Predigtfragment derselben Handschrift wird von einer Wittwe, die sich ganz dem geistlichen Leben ergibt, gesagt: nu pedenche fore allen dingen die chuske unde die suzze dere gotis ee (nunc considera ante omnia castitatem et dulcedinem matrimonii divini). Ebend. S. 65.[1])

Von ewa werden wieder mehrere Wörter abgeleitet mit der Bedeutung religio:

ehafti, st. f., religio, Keros und Pariser gl.
ehaftida, f., religio, gl. Hrabani.
eohaftlih stat, religiosus locus, Keros gl.
eolihi, st. f., religio, Keros und Reichenauer gl.
eolihnessi, f., religiositas, Keros gl.
ehalti, st. f. (religio); alliu religio (ehalti), Notker zu Ps. 32, 2.

---

1) Bekannt ist Rüdigers Rede in den Nibelungen 1202, 1. Er hât sô vil der recken in kristenlîcher ê (lege, religione christiana). Unser nhd. Ehe (matrimonium) ist der letzte, sehr individualisirte Rest des alten êwa.

ehaltig, religiosus, gl. Junii (Ja.).

ehaltigi, st. f., religio; Wiener Beichte 35.

ehaltida, st. f., religio, gl. Junii (Jb.).[2])

Ferner können wir hierher rechnen:

2) galauba, st. f., galaubo, sw. m. in der Bdtg fides, symbolum, s. unten.

3) Mehrere von den schon behandelten Ausdrücken, wie christanheit; wizod.

4) heit; „in causa religionis, heites", Frankfurter gl. des 9ten Jahrhunderts, in Maßmanns Denkm. deutscher Spr. und Lit. S. 83. Ueber das vieldeutige Wort heit s. unten.

5) uobunga (exercitatio, von uoban, 1 sw., exercere, nhd. übung, üben), uabunga, cultus, Reichenauer gl. (Rb.). Dahin das st. m. uobari (cultor); „Christianus es, cultor crucifixi, du bist Christane, des kecriuzegotin uobare", Notker zu Ps. 68, 8. Dann christuoho, sw. m. (christicola), Notker zu Ps. 73, 3.

Insofern die Religion in bestimmte Sätze gefaßt wird, seien diese nun erzählenden oder thetischen Inhalts, heißt sie ahd.:

lera, st. f. (doctrina). Am Schluß der Bergpredigt: wuntarotun thio menigi ubar sina lera (admirabantur turbae super doctrina ejus), Ammon. Matth. 7, 28; die heiligen lera (sanctam doctrinam) zusammengestellt mit Gottesdienst und Sakrament in der Wiener Beichte 35.

Ueber den Gebrauch des von lera abgeleiteten Zeitworts leran (1 sw.) führe ich nur an: reht leranto, catholice. Münchner gl. des 9ten Jahrhunderts (Da.).

Das Wort dogma übersetzen die Keronischen gl. durch lerhaft.

---

2) ehaltigheit, st. f., im Windberger Psalter.

Um den Begriff der göttlichen Offenbarung auszudrücken, hat das Ahd. mehrere Wörter:

1) offanon, 2 sw. (manifestare), von offan (apertus, manifestus): ther Heilant — — (zu Kana) offonota sina diurida (Jesus manifestavit gloriam suam), Ammon. Joh. 2, 11; diu tougenen dines wistuomes offenotost du mir (occulta sapientiae tuae manifestasti mihi), Notker Ps. 50, 8.

Davon: offenunga, f. (manifestatio); des keistis offenunga (Spiritus [sancti] manifestatio), Notker zu Ps. 103, 15.

gioffanon (manifestare), Ammon. Joh. 14, 22.

Zu derselben Wurzel offan (apertus) gehören:

offani, st. f. (revelatio); „fone revelatione, gotes offene", Notker zu Ps. 30, 1.

offena, st. f., Notker cant. Habac. Wiener Handschrift.

offannussi, st. f.; „in offanussi, in apocalypsi",[3] Tegernseer gl. (Gh. 1. 2.)

2) ougan, 1 sw. (ostendere), von ouga (oculus, nhd. Auge); Du ne ougest dih nieht in unserro chrefte (non appares in virtute nostra), Notker Ps. 59, 2.

Davon: gaougan (ostendere).

arougan; trohtin — arougita sih Simone (dominus apparuit Simoni), Ammon. Luc. 24, 34; Christus spricht zu Petrus: Salic du bist, — huanta ni araugta dir diz fleisc (Beatus es, quia non „revelavit" tibi hoc caro), Wiener Fragm. des 8ten Jahrhunderts. XXV, 22.

araucnissa, st. f., ano araucnissa „sine manifestationibus" Isid. XVIII, b, 5.

3) ougozorhton, 2 sw. (manifestare), von ouga

3) Ueber apocalypsis vgl. o. Abthlg. I. Kap. 6, c, α. S. 326.

(oculus) und zorahto, evidenter (urverwandt mit δέρκομαι), Ammon. Joh. 14, 21.

giougozorhton (manifestare), Ammon. Joh. 17, 6.

4) intrihan, 3 st. (nach stigan) revelare; ofto iungirin truhtin intrihhit daz pezzira ist (saepe juniori dominus revelat quod melius est), Kero c. 3.

Davon: „inrigani, f., revelatio“, Reichenauer gl.

intrigannessi, revelatio, Ammon. Luc. 2, 32.

Erstes Kapitel.

Gott.

Der Begriff: „Gott" war den Deutschen Stämmen auch vor ihrer Bekehrung zum Christenthum nicht unbekannt. Das ergibt sich daraus, daß das Christenthum das einheimisch Deutsche Wort Gott überall schon vorfand.[1] Nichtsdestoweniger aber gehört das Wort Gott zu denen, deren Bedeutung durch die Einführung des Christenthums die allergrößte Umgestaltung erfahren hat. Wir sind über den vorchristlichen Gebrauch des Wortes Gott bei den Hochdeutschen Stämmen durch keine unmittelbaren Zeugnisse unterrichtet. Da wir aber wißen, daß diese Stämme Polytheisten waren, so müßen wir uns den Gebrauch des Wortes Gott ähnlich denken, wie die Griechen ihr θεός, die Römer ihr deus in der volksthümlichen, von der Philosophie noch unberührten Sprache anwandten. Daß dieß bei den Deutschen Völkern wirklich der Fall war, ergibt sich aus der Anwendung des Wortes god in den Quellen des Nordgermanischen Heidenthums.[2] Mag man nun auch dem heidnischen Gebrauch des Wortes Gott einen noch so weiten Spielraum laßen, immer wird man noch sehr

1) Grimm, mythol. S. 12.

2) S. Finn Magnusen, vet. boreal. mythol. lexicon, s. v. god.

weit entfernt bleiben von dem Begriff, den das Wort in der Periode unsrer schriftlichen Althochdeutschen Denkmähler erhalten hat. Denn hier bekommt es genau und in allen Beziehungen die Bedeutung des jüdisch christlichen Monotheismus, wie sie sich im Alten und Neuen Testament ausgesprochen findet. Unsere weitere Darstellung wird dieß bis ins Einzelnste belegen. Ich spreche zuerst von Gottes Namen, dann von seinen Eigenschaften: Eine Eintheilung, die ich mehr ihrer Uebersichtlichkeit als ihrer Richtigkeit zu Liebe wähle. Denn genau genommen bezeichnen die Namen Gottes eben so gut Eigenschaften desselben, wie sich andrerseits aus seinen Attributen wieder neue Namen bilden laßen.

1) Gottes Namen.

Unter den verschiedenen Namen, mit denen das Alte Testament das höchste Wesen bezeichnet, treten vorzüglich zwei hervor: אֱלֹהִים[3] und יְהֹוָה. Die Septuaginta hat an ihrer Stelle gleichfalls zwei Ausdrücke, nämlich *θεός* und *κύριος*. Meistens entspricht *θεός* dem Hebr. אֱלֹהִים; dagegen *κύριος* dem Hebr. יְהֹוָה. Doch ist dieser Sprachgebrauch in der Septuaginta nicht streng festgehalten. Bisweilen wird auch אֱלֹהִים durch *κύριος* wiedergegeben, z. B. Gen. 21, 2; und ebenso vertritt *θεός* auch die Stelle von יְהֹוָה, z. B. Gen. 4, 4.[4]) In der Vulgata entspricht deus dem Griech. *θεός*,

---

3) Der sing. אֱלוֹהַּ (numen) kommt 57 mal, der plural אֱלֹהִים ungefähr 2500 mal im A. T. vor. Die appellative Bdtg ist numen, quod colitur, vgl. Winer Lex. Hebr. s. v. Ueber die Pluralform vgl. Ewald, Lehrb. der hebr. Sprache, 5te Ausg. §. 178. יְהֹוָה immutabilis sibique constans. Exod. 3, 14. Winer s. v.

4) Ich lege bei dieser Zusammenstellung unseren jetzigen Hebräischen Text zum Grunde (Basil. 1827. 8.). Manches, möglicherweise Vieles würde sich anders stellen, wenn wir die Texte genau kennten, aus denen

Hebr. אֱלֹהִים; dagegen dominus dem Griech. κύριος, Hebr. יְהוָה. So z. B. Gen. 2, 15: וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם = καὶ ἔλαβε Κύριος ὁ θεός τὸν ἄνθρωπον (LXX) = tulit ergo Dominus Deus hominem (Vulg.). Unter den andern alttestamentlichen Namen Gottes wird אֵל (potens) in der Septuaginta gegeben durch θεός (Gen. 14, 20.) und durch ἰσχυρός (2 Sam. 22, 32; Neh. 1, 5.). Die Vulgata übersetzt אֵל in der Regel durch deus [5]) (Gen. 14, 20.), bisweilen aber auch durch fortis (Neh. 1, 5.). — שַׁדַּי (potentissimus, omnipotens) geben die LXX durch παντοκράτωρ, die Vulgata durch dominus (Hiob 5, 17.) oder auch durch omnipotens (אֵל שַׁדַּי, dominus omnipotens, Gen. 17, 1.); oder endlich die LXX durch ἐπουράνιος, die Vulg. durch coelestis (Ps. 68, 15.). — עֶלְיוֹן (excelsus, sublimis, r. עָלָה), bei den LXX ὕψιστος, in der Vulgata altissimus (Gen. 14, 18.), excelsus (Gen. 14, 19.). — יְהוָה צְבָאוֹת, אֱלֹהִים צְבָאוֹת etc. (deus agminum) bleibt in den LXX bisweilen als Nomen proprium stehen: σαβαώθ (1 Sam. 1, 3.), bisweilen wird es durch παντοκράτωρ übersetzt (יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, κύριος παντοκράτωρ, 2 Sam. 5, 10.). Die Vulgata behandelt צְבָאוֹת gleichfalls als Nomen proprium, יְהוָה צְבָאוֹת, Domine Sabbaoth, Jerem. 11, 20; meist jedoch übersetzt sie es, und zwar

---

die Griechischen und Lateinischen Uebersetzungen geflossen sind. Daß auch die Hss. des Grundtextes in den Namen Gottes bisweilen schwanken, ergibt sich aus Rossis Variantensammlung.

Ueberall, wo die LXX oder Vulg. denselben Namen Gottes durch zwei und mehr verschiedene Ausdrücke wiedergeben, Varianten des Grundtextes anzunehmen, geht auf keine Weise an. Insoweit aber der Grundtext selbst in die Namen Gottes ein größeres Schwanken eindringen ließ als in das Uebrige, wird auch das Hebräische der späteren Zeit von dem getroffen, was S. 337 über die Versionen gesagt ist.

5) Häufig auch da, wo die LXX ἰσχυρός haben z. B. 2 Sam. 22, 32.

genauer als die LXX, durch Dominus exercituum (1 Sam. 1, 3.). — אֵל חַי (potens, vivus) in der LXX. θεὸς ζῶν in der Vulg. Deus vivus (Psalm. 84, 3., hebr. Zählung). — אֲדֹנָי (dominus) bei den LXX Κύριος, in der Vulg. Dominus (Gen. 18, 27.), dann bei den LXX δεσπότης (Vulg. gleichfalls Dominus), Gen. 15, 2.[6])

Das neue Testament schließt sich in Bezug auf die Namen Gottes ganz dem alten an. Wir haben gesehen, daß die Griechischen Uebersetzer des alten Testaments in ihrer Uebertragung der göttlichen Namen schwankten. Aehnlich, wenn auch in einzelnen Fällen weit weniger willkürlich, gibt die Vulgata die Namen Gottes nicht so streng geschieden wieder, daß man aus den Lateinischen Worten überall die verschiedenen Ausdrücke des Hebräischen Grundtextes herstellen könnte. So gibt das Deus der Vulgata sowohl אֱלֹהִים als אֵל wieder; Dominus entspricht dem Hebräischen יְהֹוָה, שַׁדַּי und אֲדֹנָי. Der Grund dieses Schwankens in der Bezeichnung des wichtigsten Begriffs liegt nahe. Alle die angeführten Ausdrücke bezeichneten in der alttestamentlichen Religion genau ein und dasselbe Wesen; sie faßten es nur von verschiedenen Seiten auf. Diese feine Unterscheidung der Auffaßung wurde aber mit dem Altern der Hebräischen Sprache immer weniger gefühlt, und so wird man den Uebersetzern keinen schweren Vorwurf daraus machen dürfen, daß sie sich nicht überall streng an Unterscheidungen gehalten haben, die

---

6) Dieser Ueberblick über die alttestamentlichen Namen Gottes und ihre Griechischen und Lateinischen Uebersetzungen wird als Grundlage zu meiner eigentlichen Aufgabe hinreichen. Wer den Gegenstand um seiner selbst willen behandeln wollte, müßte natürlich in viele Einzelheiten tiefer eingehen. So ist z. B. der mannigfache Gebrauch von δεσπότης sehr merkwürdig, cf. Schleusner s. v.

sie theilweise selbst nicht mehr deutlich empfanden.[7] Wir werden vielmehr anerkennen, daß uns die Griechen in ihrem θεός, κύριος, ἰσχυρός, παντοκράτωρ, ὕψιστος, ζῶν, δεσπότης (ὁ ὤν), die Lateiner in ihrem deus, dominus, fortis, omnipotens, altissimus, excelsus, dominus exercituum, deus vivus, auch die einzelnen Beziehungen der Hebräischen Namen fast in ihrem ganzen Umfang wiedergeben.

Das Althochdeutsche schließt sich hier wie überall zunächst an das christliche Latein an. Dem Lat. Deus entspricht das ahd.:

Got, st. m. Die Ableitung des Worts ist dunkel.[8] Der Beweis, daß das Wort völlig in den Begriff des biblischen Monotheismus eingetreten ist, liegt in den unzähligen Stellen der ahd. Litteratur, in denen es das deus der christlichen Lateiner wiedergibt. Zum Beleg, wie tief diese Begriffsumwandlung in die Sprache der Massen drang, führe ich hier nur die sämtlichen Althochdeutschen Glaubensbekenntnisse und Beichten an. In diesem christlichen Sinn verwendet dann weiter das Ahd. folgende Ableitungen und Composita:

---

7) Vgl. jedoch S. 335. Anm. 4.

8) Der Wichtigkeit der Sache wegen führe ich die bedeutendsten Versuche, die Etymologie des Wortes got zu finden, an. 1) got (deus) hängt zus. mit gut (bonus). Ein unmittelbarer Zusammenhang ist nicht möglich wegen des verschiedenen Vocals; Gothisch: guth (deus); gôds (bonus). Die Möglichkeit einer Wurzelverwandtschaft zwischen got und gut ist damit nicht abgeschnitten, doch sind die nöthigen Zwischenglieder bis jetzt noch in keiner Deutschen Sprache aufgefunden. S. J. Grimm, mythol. S. 12. 2) Das Deutsche got ist das persische khodâ, das Zendische qvadâta (a se datus.), von Grimm S. 13. zweifelnd angenommen. Wie mir scheint gegründete Einwendungen dagegen macht Friedrich Windischmann, der Fortschritt der Sprachenkunde, München 1844, S. 19. 3) Die Wurzel des Deutschen got hat sich im Griech. κεύθω (abscondere) erhalten und got bezeichnet somit den Verborgenen. Windischmann a. a. O. S. 20.

gotlih (divinus; nhd. göttlich); spahida dhes gotliihhin fater (sapientiam dei patris) Isid. I, b, 14. Davon wieder:

gotliihhi, sw. f., (divinitas) Isid. X, a, 15.

gotnissa, st. f. (deitas) Isid. V, a, 14.

gotnissi, st. n. (divinitas) Otfrid V, 6, 59.

gotheit, st. f. (divinitas); des fater gnoz nah dera gotheite (aequalis patri secundum divinitatem) Wiener Hs. des Athanas. Symb. 18. (S. 102.)

gotkund, gotkundi, Adjektiv (divinus); dir ioh kotcund ist hera (tibique divinus est honor) Hymn. 6, 6.

gotcundhi, st. f. (divinitas) Wolfenbüttler Symb. Athan. 17.

gotchundlih (divinus) Pariser gl. (Pa.)

gotchundlicho, Adverb. (divinitus) gl. Iun. (Ic.)

gotcundnissi (divinitas) Wolfenbüttler Symb. Athan. 17.

Wie das deus der christlichen Lateiner, das θεός der Griechen, ja sogar das Hebräische אֱלֹהִים, kann das Deutsche got auch den falschen Gott bezeichnen. In diesem Sinn bildet das Wort dann den plur. gota (dii); „kota dero heidenon tursa (dii paganorum sint daemonia)“ Notker zu Ps. 17, 32; nalles thoh thri gota (tamen non tres dii) Wolfenb. Symb. Athan. 17; vgl. 18. Dieselbe Pluralform in eigenthümlichem Gebrauch Ammon. Joh. 10, 34: ir birut gota (estis dii); vgl. Otfrid III, 22, 49. Aus dieser Bdtg entspringen dann die Composita:

abgot, st. n. und st. m. (idolum) Otfrid IV, 5, 17. arzatgot (Aesculapius), wiggot (Mars), wingot (Bacchus) u. s. w. in Notkers Marcianus Capella.

Wie got das Deus der christlichen Lateiner wiedergibt, so hat das Ahd. für das Lat. Dominus mehrere Wörter, die

durch Vermittlung des Lateinischen Worts auf das Hebräische יְהֹוָה und אֲדֹנָי zurückführen und *κατ' ἐξοχὴν* den wahren Gott bezeichnen.

1) truhtin, st. m. (dominus); inti truhtines arm, wemo ist intrigan (et brachium Domini cui revelatum est) Ammon. Joh. 12, 40. Vgl. das Griech. *καὶ ὁ βραχίων Κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη*, aus Jes. 53, 1: וּזְרוֹעַ יְהוָה עַל־מִי נִגְלָתָה

Von unzähligen anderen Belegen führe ich nur noch an truhtin fater, truhtin sun, truhtin heilago geist (dominus pater, dominus filius, dominus spiritus sanctus). Endi thoh nalles thri truhtina, uzzar einer ist truhtin (Et tamen non tres domini, sed unus est dominus) Wolfenbüttler Symb. Athan. 17.

truhtinlih (dominicus) s. o.

2) herro, sw. m. (nhd. Herr); zusammengezogen aus hèriro, dem Comparativ des Adjektivums her (excelsus, magnificus). Allgem. Bdtg dominus, Ammon. Matth. 10, 24. Besondere Bdtg: Gott der Herr; unholder liut itewizzota sinemo herren (inimicus improperavit Domino, יְהוָה) Notker Psalm. 73, 18. Also ist ter Vater herro, ist ter sun herro, ist ter heiligo geist herro. Unde doh ne sint si tria herro (herren, cod. S. Gall.), suntir ein herro (Ita dominus pater, d. filius, d. spiritus sanctus. Et tamen non tres domini, sed unus dominus) Wiener Symb. Athan. 18.

In der ahd. Uebersetzung der Kirchenhymnen gibt herro nie Dominus (= יְהוָה, אֲדֹנָי) wieder, sondern immer das Lat. Sabaoth (צְבָאוֹת), während Dominus überall durch truhtin verdeutscht wird. S. J. Grimm zu hymn. 6, 5.[9])

---

9) Grimm citirt dort eine merkwürdige Stelle aus Notker (Ps. 82, 19): unde so bechennen ene joh tise, daz du heizzest dominus (der

Das Hebr. עֶלְיוֹן, Griech. ὕψιστος, Lat. Altissimus gibt das Ahd. durch **hohisto** (Superlativ von hoh; nhd. der Höchste); daz du eino heizzest altissimus (hoisto) uber alla erda (Tu solus altissimus super omnem terram, לְבַדְּךָ עֶלְיוֹן עַל־כָּל־הָאָרֶץ) Notker Ps. 82, 19; wizago thes hohisten (propheta altissimi, προφήτης ὑψίστου), Ammon. Luc. 1, 76.

אֵל חַי, θεὸς ζῶν, Deus vivus, im Ahd.:

1) **der lebendo** got; sela unde lichamo min frouton sih hinnan hina an den lebenden got (cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum: לִבִּי וּבְשָׂרִי יְרַנְּנוּ אֶל־אֵל חָי), Notker Ps. 83, 3; der hohe Priester spricht zu Christus: ih bisueru thih bi themo lebenten gote (adjuro te per deum vivum, ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος) Ammon. Matth. 26, 63.

Oder durch das Adjektiv **lebentig**. Petrus spricht zu Christus: thu bist Christ sun gotes lebentiges (filius dei vivi, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος), Ammon. Matth. 16, 16.

2) **quek** (vgl. nhd. er-quicken); Du bist christ quehhes gotes (sun), Augustini serm., Wiener Fragm. XXV, 25.

אֵל גִּבּוֹר, Deus fortis (Jes. 9, 6. Vulg.; 9, 5. Hebr.) gibt Isid. XI, b, 12. durch **got strengi**.

---

truhten) unde andere domini sint (herrin) serviliter domini (scalclicho herrin). Daß N. auch bisweilen herro für Dominus (יְהוָה) verwende, beweisen die obigen Citate. Dennoch aber scheint ihm truhten schon mehr Nomen proprium Gottes zu sein, herro mehr Beiwort, um Gott als Herrscher zu bezeichnen. Das liegt in dem sinemo Ps. 73, 18. Vgl. Ps. 8, 2. Truhten unser herro (Domine dominus noster, יְהוָה אֲדֹנֵינוּ); Ps. 34, 23: Got miner unde herro miner (Deus meus et Dominus meus, (אֱלֹהַי וַאדֹנָי); Ps. 37, 24: herro minero heili (Domine Deus salutis meae, אֲדֹנָי תְּשׁוּעָתִי), im Vers zuvor dagegen truhten = יְהוָה. In derselben Stelle Ps. 129, 1. gibt N. יְהוָה einmal durch truhten, das andremal durch herro, (das zweite zu Ps. 68, 16).

יְהוָה צְבָאוֹת Dominus Deus exercituum (aus Jes. 6, 3.) übersetzt der ahd. Isid. durch druhtin werodheoda got (X, b, 16).[10]

2) Gottes Eigenschaften.

1) Geist ist got (spiritus est deus, *πνεῦμα ὁ θεός*), Ammon. Joh. 4, 24. Ueber geist s. u.

2) Gott ist nur Einer. Thiz ist ewin lib, thaz sie thih forstanten einan got waran (haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum deum verum, *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*), Ammon. Joh. 17, 3.

3) Gott ist allgegenwärtig; wanda er (Gott) aller kagenwurtig ist in allen steten (nam deus omnipraesens est in omnibus locis) Wiener Symb. Athan. 18. (nhd. allgegenwärtig).

4) Gott ist ewig; ewig (aeternus) Adjekt. von ewa (aeternitas, s. o.); ewig fater, ewig sun, ewig heilogo geist, Wolfenbüttler Symb. Athan. 17. Aehnlich die Wiener Hs. (18.); hier der erklärende Zusatz zu ewig: daz chuit ana anakenc unde ana ende (id dicit sine initio et sine fine), S. 94, ob.

Nebenform ewinig, Otfried IV, 12, 55.

5) Gott ist allmächtig; almahtig (wie omnipotens aus al und maht); gilaubiu in got fater almahtigon (credo in deum patrem omnipotentem), Wolfenbüttler Symb. apostol. 3, und so in allen andern ahd. Bearbeitungen des apostol. Symb.

alles waltanto trohtin, got almahtigo (omnia regens domine, deus omnipotens), Emmeramer Beichte 30; dher alwaldendeo, als Compositum, Isid. XV, a, 9.[11]

---

10) Ueber herro = יְהוָה צְבָאוֹת in den Hymn. s. o.

11) Das Beiwort allmächtig, omnipotens, als Bezeichnung des

Hieher gehören auch die biblischen Ausdrücke: Gottes Arm, Gottes Hand, Gottes Rechte. Ein Psalmenvers (88, 14.) vereinigt alle diese Ausdrücke: din arm ist mahtig, — din hand fermuge sih — unde din zesewa werde irhohet (Tuam brachium cum potentia, firmetur manus tua et exaltetur dextera tua: לְךָ זְרוֹעַ עִם־גְּבוּרָה תָּעֹז יָדְךָ תָּרוּם יְמִינֶךָ), Notker Ps. 88, 14. Vgl. Ammon. Luc. 1, 51; 23, 46; und die ahd. Uebersetzungen des apostol. Symb. ci cesuun gotes 3; az zesuun cotes 4 u. s. f. (ad dexteram dei).

6) Gott ist unermeßlich; ungimezzan (immensus), Wolfenbüttler Symb. Athan. 17.

unmazig, Wiener Symb. Athan. 18.

Irmezen unde begrifen ne mac inan (Deum) nehein sin (ermeßen und begreifen mag ihn kein Verstand) Wiener Symb. Athan. 18.

7) Gottes Zorn; durch dieselben Wörter ausgedrückt wie der menschliche Zorn, z. B. gotes gibuluht (Dei ira), Ammon. Joh. 4, 36; u. s. f.

8) Gott ist gnädig und barmherzig.

1) ganada, st. f. (misericordia, nhd. Gnade); dine genada singo ih Truhten iemer (misericordias tuas Domine in aeternum cantabo, חַסְדֵי יְהוָה) Notker Ps. 88, 2.; unde bito fone herzen, daz du gnadona vater unde du got

---

wahren Gottes, führt sich zurück auf das altteſt. שַׁדַּי. Das Wort kommt in den Psalmen einigemal vor, aber gerade hier gibt es schon die Vulg. nicht durch omnipotens. Sollte sich einmal Notkers Uebersetzung des Hiob finden, so würden wir Stellen in Menge besitzen, in denen das ahd. almahtig dem Hebr. שַׁדַּי ausdrücklich entspräche. Im Cant. Moys. v. 3. übersetzt Notker das omnipotens der Vulgata durch almahtig. Im Grundtext aber steht an dieser Stelle יְהוָה.

alles trostes (et rogo de corde, ut tu misericordiarum pater et Deus omnis solatii) Wiener Beichte 35.

Davon:

ganadig (nhd. gnädig); er (Gott) ist aber genadig (misericors, רַחוּם) Notker Ps. 77, 38; wanta her ginadig ist ubar unthancbare (quia ipse [Deus] benignus est super ingratos ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους) Ammon. Luc. 6, 35.

Adverb. gnadigo (clementer), Notker zu Ps. 25, 2.

canadicom, 2 sw. (propitior, ich bin gnädig) Pariser gl.

genadeglicho, Adverb. in misericordia, Notker Ps. 140, 5.

ginadlih (misericors) Otfrid IV, 18, 42.

ginadlicho, Adverb. (clementer) Otfrid I, 2, 20.

kinadhaft (clemens) Reichenauer gl.

ganadjan, 1 sw., ganadon, 2 sw., und ganaden 3 sw. (misereri, gnädig sein); got knade uns (Deus misereatur nostri, אֱלֹהִים יְחָנֵּנוּ), Notker Ps. 66, 2; truhtin kinade uns (Kyrie eleison), Kero c. 9. in fin.

genadare, st. m.; kenadig truhten — unde genadare (misericors et miserator Dominus, חַנּוּן וְרַחוּם יְהוָה), Notker Ps. 144, 8.

2) arbarman, 1 sw., arbarmen, 3 sw. (miseret); zusammengesetzt aus ar, bi und arman. Das Simplex im Ahd. nicht mehr vorhanden, wohl aber im Gothischen: arman cum acc. bemitleiden, sich erbarmen. Es gehört somit zu arms (nhd. arm, elend); thes ginada uns scirmen, ioh wir nan ouh irbarmen (cujus misericordiae nos tegant et nos eum ad miserationem commoveamus) Otfrid II, 3, 67.

Davon:

irparmunga, st. f. (nhd. Erbarmung) Monseer gl. (M. 30.)

irbarmida, st. f.; der dih coronet in erbarmedo unde in armherzi (qui coronat te in miseratione et misericordia, חֶסֶד וְרַחֲמִים) Notker Ps. 102, 4.

irbarmidi, st. f. (misericordia); nu fliubo ih — ze demo filo milten barmi dero dinero almahtigen irbarmidi (nunc fugio ad clementissimum sinum omnipotentis tuae misericordiae) Wiener Beichte 35.

Mit derselben Wurzel sind zusammengesetzt:

armherzi, Adj. (misericors, vgl. das Goth. arman, bemitleiden); der genadigo unde der armherzo truhtin (miserator et misericors Dominus, חַנּוּן וְרַחוּם יְהוָה) Notker Ps. 110, 4.

armherzi, st. sw. f. (misericordia) Notker Ps. 102, 4. (s. o.)[12]

erbarmeherzi, f. (misericordia, vgl. nhd. Barmherzig-keit); min erbarmeherzi bist du (Gott!), (Misericordia mea, חַסְדִּי) Notker Ps. 143, 2.

irbarmeherzeda, st. f. (misericordia); wanda mit imo irbarmeherzeda ist (quoniam apud Dominum misericordia, כִּי עִם יְהוָה הַחֶסֶד) Notker Ps. 129, 7.

3) milti, Adj. (mansuetus, nhd. mild); got, wis mir milti suntigomo (Deus, propitius esto mihi peccatori, ἱλάσθητί μοι) Ammon. Luc. 18, 13.

milti, st. f. (clementia, misericordia); ni warin thino milti (nisi essent misericordiae tuae, Domine) Otfrid IV, 1, 51.

miltan, 1 sw. (misereri): trohtin, milti minemo sune (Domine, miserere filio meo, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν) Ammon. Matth. 17, 15.

---

12) Davon armherzida, st. f. (misericordia) Kero und armherzlih (misericors) Notker; barmherce f. (misericordia) im Windberger Psalter.

miltida, st. f. (misericordia); sin miltida — inan forhtanten (misericordia ejus — timentibus eum, τὸ ἔλεος αὐτοῦ). Ammon. Luc. 1, 50.

miltnissa, st. f. Gott spricht durch den Propheten Nathan: Endi mina miltnissa ni nimu ih ab imu (et misericordiam meam non auferam ab eo) Isid. XIX, a, 19, aus 1 Chron. 17, 13. (חַסְדִּי).

miltherzi, Adj. (misericors); weset miltherze, so so iwar fater miltherzi ist (Estote misericordes, sicut et pater vester misericors est, οἰκτίρμων) Ammon. Luc. 6, 36.

4) anst, st. f. (gratia) von unnan (praeteritopraes. concedere); Gabriel spricht zur Maria: fol bistu gotes ensti (plena es dei gratiae) Otfried I, 5, 18, aus Luc. 1, 28.

unst, st. m. (gratia, favor; daher mit der Partikel ge unser nhd. G-unst); gotes unste (dei favores) Notker zu Ps. 104, 25.

5) hold, Adj. (propitius); habe got holden (habe deum propitium) [13]) Notker zu Ps. 79, 17.

huldi, st. f. (gratia); iuch sol vil harte riwen swaz ir wider gotis hulden habet getan (valde poenitere vos debet, quidquid contra dei gratias fecistis) Benediktbeurer Beichte 38; so helfo mir din huldi (per salutem tuam) Tegernseer gl. (Bib. 1.)

---

13) Oder ist es vielmehr caram = dilige deum, lieb haben?

Zweites Kapitel.

Die Dreieinigkeit.

Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, ihrer Grundlage nach in der Bibel gegeben, hat bekanntlich erst auf den Concilien des 4ten Jahrhunderts ihre kirchliche Ausbildung erhalten. Daher kommt es, daß dieß Dogma, so sehr es seinem Wesen nach in den Quellen der christlichen Religion wurzelt, doch mehr als andere von dem philosophischen Sprachgebrauch der Griechen in sich aufgenommen hat. Die Althochdeutschen Uebersetzer haben sich bemüht, alle Begriffsbestimmungen des s. g. Athanasianischen Symbolums in ihre Muttersprache zu übertragen. Sie haben bei dieser höchst schwierigen Aufgabe oft nach den verschiedenartigsten Ausdrücken gegriffen, und so hat das Althochdeutsche für diesen Theil der Spekulation einen Reichthum von einheimischen Ausdrücken erhalten, an den unsre jetzige Sprache nicht reicht.

Das Lat. trinitas (Griech. τριάς) gibt das Ahd.:

1) durch **thrinissi**, st. n. (oder f.?), Weißenburger Uebersetzung des Symb. Quicunque, 17. (S. 98.)[1]) diu

---

1) Da die Ausdrücke dieses Abschnittes vorzugsweise aus den beiden ahd. Uebersetzungen des Symbolum Quicunque gezogen sind, so werde ich hier der Kürze halber immer nur Maßmanns Nummern angeben: 17, die Weißenburger (Wolfenbüttler) Uebersetzung des 9ten Jhdts; 18, die Wiener (St. Galler).

driunissa, st. f., duruhnohtiu driunissa (perfecta trinitas) Hymn. 1, 2. (drinissa).

2) diu trinussida, st. f., 18.

3) diu drisgheit, st. f., 18.

Dazu die Adjektiva:

drisgi (trinus); drisgi namo (trinum nomen) Hymn. 6, 3.

drifalt (triplex, trinus); druhtin dhrifaldan (Dominum trinum) Isid. X, b, 10.

Die Einheit, unitas, μονότης, heißt im Ahd.:

1) einnissi, st. n. (oder f.?), 17.[2]) diu einnissa, st. f.; dhea einnissa gotes (unitatem Deitatis) Isid. IX, a, 1.

2) diu einnussida, st. f., 18.

3) einigheit, st. f., 18.

Den Begriff der Person (persona, ὑπόστασις) sucht das Ahd. auf die mannigfaltigste Art durch Deutsche Wörter wiederzugeben.

1) heit, st. m. und st. f. Wir sind diesem vieldeutigen Wort, das wir jetzt nur noch als zweites Glied von Compositis übrig haben (Bescheiden—heit, Christen—heit), schon mehrfach begegnet. Die Grundbedeutung ist: Art und Weise, Beschaffenheit. Daraus leitet sich einerseits die Bdtg religio (s. o.) und spezieller ordo clericalis, clerus (s. o.); andrerseits (durch Vermittlung des Begriffs von mores, Charakter) die Bdtg von Person, persona. Insbesondere wird nun in dieser letzten Bdtg das Wort heit von den drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit gebraucht: allo thrio heiti (totae tres

2) Sowohl bei diesem einnissi, als bei thrinissi (s. o.) kann man zweifelhaft sein, ob sie der Weißenburger wirklich für Neutra nimmt. Es kommt darauf an, ob man thaz für den Artikel oder für eine wiederholte Uebersetzung des ut nehmen will. Die Wortbildung entscheidet weder für Neutrum noch Fem. S. gr. 2, 323. 324.

personae) 17; einnissi thera heiti (unitate personae) 17. (S. 104. oben.) Bei Isid. masc.: endi dher dhritto heit ist selbes druhtines christes dhes chisendidin (et tertia persona ejusdem Domini, qui mittitur) Isid. IX, b, 12.

Mit **heit** wird für denselben Begriff gebildet das Compositum

gomaheit, st. f. (persona) aus gomo (vir) und heit. Sowohl der sg. gomaheit, als der plur. thio gomoheiti in 17.

2) Zweitens verwendet das Ahd. das Wort namo (nomen) und eine Anzahl davon abgeleiteter Wörter für den Begriff von Persona;

namo, sw. m. (nomen, nhd. Name); die drie namen, der vater unde der sun und der heilige geist, Münchner Symbol. 11. Davon abgeleitet durch Vermittlung des Verbi namnian (nominare, nhd. nennen) **kenemnida**, **kenemmida**, **genennida**, st. f. (persona); alle die dri kenemmida 18; die dria genennida, Wiener Symb. 7. (vgl. 8.) **ganemnidi**, st. f. (persona); die dri gnendi, (tres personae) Benediktbeurer Symb. 10.[3])

Das Lat. substantia, Griech. *οὐσία*, übertragen die ahd. Theologen:

1) durch **cnuat**, st. f.; zur weitverzweigten Wurzel kan (posse) und kna (cognoscere). Allgem. Bdtg: natura; in pliwes chnuati (in plumbi natura) Kero 1. Besondere Anwendung: Die göttliche Substanz; nalles gimiscnissi thera cnuati (non confusione substantiae) 17. (104 ob.) und öfter ebend.

2) Durch eine Reihe von Bildungen der Wurzel wesan. Der Infinitiv wesan (esse) selbst bezeichnet im Ahd. das

3) Vgl. noch das dunkle chinomidia Isid. IX, a, 7.

Sein, das Dasein. So sagt z. B. Christus zu den Juden: er imo so ist thaz wesan min (ante eum est esse meum, ehe denn Abraham war, war ich) Otfrid III, 18, 61. Davon wesini, st. f. und wesanti, st. f. (substantia); noh du dina tougenun substantiam [wesenti] ne ougtist (nec occultam substantiam tuam manifestasti) Notker zu Ps. 43, 5.

wist, st. f. (substantia); fone des vater wiste (Christus ex substantia patris) 18.

eowist, st. f., aus eo (semper zu ewa) und wesan, also eigentlich substantia aeterna; eowist zu thea cnuat (substantiam) an den Rand geschrieben 17; eowesandi, aeternum haben die Pariser gl. (Pa.), iowesanti, essentialiter Tegernseer gl. (Gh. 3.)

samanwist, st. f.; fona cnuati edho samanwisti fateres (Christus ex substantia patris; samanwisti hier ein eperegetischer Zusatz zu cnuati) 17.

wesennussida, st. f. substantiam. 18.

3) gaburt, st. f. (allgemein partus; nhd. Geburt; im Ahd. dann auch natura, substantia); [perfecta enim trinitas] uniusque substantiae gibt Hymn. I, 2, 3: ioh dera einun capurti.

Das Particip subsistens gibt das Ahd. bald ganz wörtlich durch untarwesenter (17.), bald freier durch kesteenter, 18.

Selbst für das Lat. relationes (unter den drei Personen der Gottheit) hat das Ahd. zwei besondere Wörter, nämlich gagennemmeda, st. f. in der St. Galler Handschrift der ahd. Uebersetzung des Symb. Quicunque, und widercellunga, st. f. in der Wiener Handschrift desselben Stückes.[4])

---

4) Zum dritten Absatz des Symbolum Quicunque macht der St. Galler Uebersetzer eine ausführliche Anmerkung. In dieser heißt es u. a.: Tri gesceideno personae ougent uns tri gágennémmeda dero trinitatis;

aequalis patri gibt 17. durch e b a n e r fatere; 18. durch des fater g n o z (nhd. Genosse).

Ebenso wird das co in coaeterna majestas gegeben durch e b a n (aeque) ewigu 17; e b a n ewigiu 18. Vgl. e b e n her und e b e n gewaltech im Münchner Symb. 11.[5])

---

waz sint gagennemmeda ane daz latine sint relationes? Ein relatio ist patris ad filium, anderiu ist filii ad patrem, diu dritta Spiritus Sancti. So nach der St. Galler Handschrift. Die Wiener Handschrift, die dasselbe Stück enthält, gibt die angeführte Stelle etwas verändert. Es heißt hier nämlich: Tri geskeidene kenenneda ougent uns tria kenemmida dero trinussida. Waz sint kenemmida wane daz walahisgen sint widercellunga. Ein widercellunga ist tes fater ze demo suno; diu andriu ist tes sunis ze demo fater; diu tritta ist des heiligen keistis ze demo fater unde ze demo suno. Dero iogelih habet sina kenennida. Ich setze voraus, daß Schilter und Graff den St. Galler, Maßmann den Wiener Codex genau wiedergeben. Dann scheint mir so viel klar: Das widercellunga des Wiener Cod. war in der Hs., aus welcher der Wiener Cod. abgeschrieben ist, nur über das Wort relationes geschrieben. Der Wiener Cod. ließ das Lat. Wort aus und nahm das erklärende Deutsche in den Text auf. So entstand das sinnlose: daz w a l a h i s g e n sint widercellunga. Ebenso wurde aus tri geskeidene p e r s o n a e, nun tri geskeidene kenenneda. In dem Cod., aus dem der Wiener stammt, hätte also nach meiner Ansicht gestanden: Tri geskeidene
kenenneda trinussida
personae ougent uns tri gagennemmeda (oder kenemmida?) dero trinitatis.
walahisgen widercellunga
Waz sint gagennemmeda (oder kenemmida) wane daz latine sint relationes?

5) Die andern Ausdrücke, wie galih, ebangalih u. s. w. übergehe ich, da man sie kaum in das Gebiet der Rel. rechnen kann; vgl. bes. Isid.

Drittes Kapitel.

Gott der Vater.

Die christliche Religion bezeichnet Gott mit dem Namen Vater in doppelter Beziehung, erstens als die erste Person der Dreieinigkeit und zweitens in Bezug auf das Menschengeschlecht.

1) Gott als Vater Christi.

Der fater minnot den sun (pater diligit filium) Ammon. Joh. 5, 20; hweolih fater, sulih sun, sulih ther heilogo geist (qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus) 17; fater, fater, allu sint thir odu (Abba pater, omnia tibi possibilia sunt, 'Αββᾶ ὁ πατήρ) Ammon. Marc. 14, 36.[1])

2) Gott als Vater der Menschen.

Er chit mir fater min (ipse invocabit me: pater meus es tu הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אָתָּה) Notker Ps. 88, 27; iwar fater ther himilisco (pater vester coelestis, ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος) Ammon. Matth. 6, 26. Endlich führe ich noch an den Anfang der vielen ahd. Uebersetzungen des Vaterunser: Fater unser. Das unser ist das adjectivische Posses-

---

1) Abba, pater sonst auch: faterlih fater, gl. Hrab. Vgl. die Reichenauer und Pariser gl.

sivum, nicht der gen. plur. des Pronom. der dritten Person. (Grimm, gramm. 4, 339.)[2])

Als Schöpfer heißt Gott der Vater ahd.:

1) skephari, st. m.; skephare himilis unde erda, Wiener Symb. Apost. 5. (nhd. Schöpfer.)

scepphio, sw. m., Weißenburger Symb. Apost. 3. scheffo, Hymn. I, 7, 4.

scheffidh, st. m.; zi sines scheffidhes huldin (gratiae conditoris) Isid. XV, b, 1.[3])

2) ortfrumo, sw. m. (auctor); ortfrumo allero (auctor omnium), Hymn. XXI, 7, 1.

3) felaho, sw. m. (conditor); riches himilisces felaho (regni coelestis conditor), Hymn. I, 7, 4. Davon das Verb. felahan, st. (condere, vgl. nhd. befehlen), dessen Partic. ewigo rachono felahanto (Aeterne rerum conditor) Hymn. XXV, 1, 1.

---

2) Ueber den wesentlichen Unterschied des heidnischen *Ζεὺς πατήρ*, Jupiter u. s. f. vom christlichen Gott Vater vgl. die treffende Bemerkung von Imm. Nitzsch, System der christl. Lehre (2te Aufl.) S. 121. Der Eddische alfödhr (Odhinn), herfadhir, herja fadhir, valfadhir, steht dem christlichen Gott Vater kaum näher. Daher auch kein Hoch- oder Niederdeutscher Dialekt diese Zusammensetzung auf den Christengott übertragen hat. „Sie mochte heidnisch dünken“ Grimm, mythol. S. 20.

3) Die Uebersetzg des Symb. Apost. im Cod. St. Gall. 911. fängt an: Kilaubu in kot fater almahticun. kiskaft (So Hattemer I. 324, kiskaf, Maßmann Nr. 4.) himiles enti erda. Das heißt doch wohl wörtlich: Credo in deum patrem, creationem coeli et terrae.

Viertes Kapitel.

Gott der Sohn.

Ich behandle dieß reichhaltige Kapitel in drei Abschnitten. Zuerst spreche ich von den Namen des Sohnes Gottes; dann von seinem irdischen Leben; und drittens endlich von seinem Erlösungswerk.

1) Die Namen des Sohnes Gottes.

Der Sohn Gottes hat dem Dogma nach alle die göttlichen Namen mit dem Vater gemeinsam, die wir im ersten Kapitel als Bezeichnungen des höchsten Wesens haben kennen lernen.[1] Außerdem aber hat er noch eine Reihe von Benennungen, durch die er von Gott dem Vater unterschieden wird. Diese Namen bilden den Mittelpunkt des eigenthümlich Christlichen, wie ja das ganze Christenthum von einem derselben seine Benennung hernimmt. Alle Namen des Gottessohns sind zugleich Appellativa, die sein Amt oder seine Thä-

---

1) Und zwar werden einige von diesen Namen, wie im Griech. und Lat., auch im Ahd. vorzugsweise vom Sohne Gottes gebraucht. So namentlich **truhtin** (**Dominus**, *Κύριος*.). Das ahd. Wort **fro** (**dominus**) wird in unsern Quellen nie von Gott im Allgemeinen, sondern immer nur von Christus gebraucht, z. B. **Otfrid II, 14, 89.** Daher **fron** (**dominicus**). Ueber das indeclinable **frono** s. **Graff 3, 806.**

tigkeit bezeichnen. Bei der Uebertragung des Christenthums in eine fremde Sprache hatte man daher die Wahl, ob man die Namen Christi als Nomina propria stehen laßen oder als Appellativa übersetzen wollte. Wir werden sehen, wie das Althochdeutsche beide Wege eingeschlagen und so einerseits die Hebräischen und Griechischen Eigennamen des Erlösers, andrerseits eigenthümliche deutsche Bezeichnungen seiner Person in unsrer Sprache eingebürgert hat.

1) Jesus.

Der Griech. Name Ἰησοῦς ist entlehnt aus dem Hebr. יֵשׁוּעַ. Dieser Hebr. Eigenname findet sich nur in den Büchern, die nach dem Babylonischen Exil geschrieben sind, und stammt von der Wurzel יָשַׁע, deren Hiphil הוֹשִׁיעַ, juvit, servavit, eripuit, victoriam dedit, heißt.[2]) Die Griechen haben neben dem entlehnten Nomen proprium Ἰησοῦς auch die Uebersetzung σωτήρ; ebenso die Römer neben Jesus das Lat. salvator.[3]) Auf dieselbe Weise hat nun auch das Ahd. den Namen Jesus bald stehen laßen, bald übersetzt.

a) Jesus; eno nist theser Jesus[4]) Josebes sun (nonne hic est Jesus, filius Joseph), Ammon. Joh. 6, 42. Der Name wird dann auch deklinirt wie ein ahd. Nomen proprium; Genitiv. Jesuses, Isid. XVI, b, 11; Dativ. Jesuse, Isid. XVI, b, 19; Accus. Jesusen, Wiener Matth. 26, 4.

---

2) Einige halten יֵשׁוּעַ (Jesus) für contrahiert aus יְהוֹשׁוּעַ (Josua). Cf. Winer s. v.

3) Gegen das Verfahren der Latinisten, salvator durch das klassische servator ersetzen zu wollen, s. die treffenden Bemerkungen Suicers, s. v. σωτήρ.

4) Geschrieben Ihs (ΙΗΣ).

b) Uebersetzt wird Jesus

1) durch heilant, und zwar findet sich das ahd. Wort heilant sowohl, wo der Lat. Text den Namen Jesus, als auch wo er dessen Uebersetzung salvator hat. Z. B. das Lat. Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus (Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) gibt der ahd. Ammon. Matth. 1, 16: Mariun fon thero giboran ist Heilant, thie thar ist ginemnit Christ. Ebenso: ginemnis sinan namon Heilant (vocabis nomen ejus Jesum), Ammon. Luc. 1, 31. So Ammon. Joh. 1, 17: thuruh Heilant Christ aus Lat. per Jesum Christum (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Dagegen für salvator: bi thiu wanta giboran ist iu hiutu Heilant, ther ist Christ truhtin (quia natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus dominus, σωτὴρ, ὅς ἐστι Χριστὸς Κύριος), Ammon. Luc. 2, 11. Die ältesten Uebersetzungen des Apostolischen Symbolums haben bald heilant, bald Jesus. — Endi in heilenton [5]) christ (et in Jesum Christum), Weißenburger Symb. 3. Enti in Jesum christ, St. Galler Symb. 4.

heilant ist das Partic. Praes. von heilan (sanare, salvare). Zu demselben Stamm gehören noch viele andere Ausdrücke des christlichen Sprachgebrauchs.

heil, Adj. (salvus, sanus, im nhd. heil nur noch die letztere Bdtg.); sela heila tuon odo furliosan (animam salvam facere an perdere), Ammon. Luc. 6, 9. Der Zusammenhang mit Heilant tritt recht klar hervor in folgender Stelle: thu (Joseph) ginemnis sinan namon Heilant, bi thiu wanta her sinaz folc heilaz tuot fon iro sunton (vocabis nomen ejus Jesum, quoniam ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum), Ammon. Matth. 1, 21.

---

5) Näheres über diese Form s. u.

heil, heili, st. n. heili, heila, st. f. (salus, nhd. Heil); horn heili (cornu salutis, κέρας σωτηρίας), Ammon. Luc. 1, 69; wanta heili fon Judeis ist (quia salus ex Judaeis est, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν), Ammon. Joh. 4, 22.

heilhaft, Adj. (sanus, salvus, salutaris); er ist scirmare dero heilhafton sines kewiehten (protector salutarium christi sui est), Notker Ps. 27, 8.

heilhaft, heilhafti, st. f. (salus, salutare); an gote ist min heilhafti (in deo salutare meum), Notker Ps. 61, 8.

heilsam (salubris, salutaris); wesen ungesceiden an so heilsamemo werche (simus inseparati in tam salubri opere), Notker zu Ps. 33, 4.

heilida, st. f. (salus); gotes sunu dhurah unsera heilidha in fleisches liihhe man wardh wordan (filius dei propter nostram salutem incarnatus et [in carnis forma] homo factus est), Isid. XI, b, 5.

heilan, 1 sw. (nhd. heilen). Allgem. Bdtg: erretten,[6]) vorzüglich von leiblicher Krankheit. Besondere Bdtg: die Seele erretten, heil machen; heile mina sela (sana animam meam [Domine]), Notker Ps. 40, 5. Davon das Partic. Präs. heilanti (salvans); anfangs noch wohlverstandenes Particip. von heilan und als solches deklinirt: in heilenton christ (sw. m. acc. sg.). Zugleich heilant als Substantiv, das aber in deutlichem Zusammenhang mit heilan bleibt, so lange auch die andern Partic. Präs. auf ant gebildet werden; so im ahd. Ammonius.[7]) Später wird dann das a der Participial-

---

6) Z. B. die Jünger beim Sturm: truhtin, heili unsih, wanta wir furwerden (Domine, salva nos, quia perimus) Ammon. Matth. 8, 25.

7) sus quedante (ita dicentes), uzgangante (exeuntes) u. s. f.



bildungen, wie fast alle Flexionsvokale, in e geschwächt, heilant aber behält sein a und löst sich so ganz von seinem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Partic. von heilan ab. So erhält Heiland zuletzt das Ansehen eines kaum mehr verstandenen Nomen proprium.

heilari, st. m. (salvator, nhd. Heiler); er ist heilari ([Christus] est salvator), Otfrid II, 14, 121.[8])

2) Ein zweites Wort, das die ahd. Quellen für Jesus und Salvator verwenden, ist **haltari**, st. m.; unser herro der kewihte haltare (dominus noster Jesus Christus [wörtlich unctus salvator]) Wiener Hs. von Notkers Symb. Athan. 18; der gewiehto haltare, St. Galler Hs. desselben; giwihten haltare, Wiener (Notker) Symb. Apost. 5. — haltari ist das Nomen agentis zu

haltan, st. redupl. (servare, salvum facere, das nhd. halten, vgl. erhalten); do ne was, der sie hielte (nec erat, qui salvos faceret) Notker Ps. 17, 42.

gahaltan[9]) (servare); got, kehalt mih (deus, salvum me fac) Notker Ps. 53, 3.[10])

3) Drittens wird Jesus (Salvator) gegeben durch **nerjendo**. Nerjan, 1 sw. Gothisch nasjan (nhd. naehren mit

---

8) Hieher auch das heil si (z. B. Ammon. Matth. 21, 15.), womit die ahd. Quellen Hosanna (הוֹשִׁיעָה נָּא) übersetzen. Sonst auch heil, lob si (Ammon. Matth. 21, 9; Marc. 11, 10.); oder bloß heil (Ammon. Joh. 12, 13.).

9) kahalt übersetzt das Lat. Osanna (הוֹשִׁיעָה נָּא) geradeso wie heil si (s. o.).

10) Notker vermeidet das Wort heiland und gebraucht stattdessen haltare. Man kann daraus schließen, daß das Wort heiland schon am Anfang des 11ten Jhdts. in seiner appellativen Bdtg nicht mehr recht verständlich war, so daß Notker, der Jesus und Salvator verdeutschen, nicht aber durch ein Deutsches Nomen proprium ersetzen wollte, zu dem noch gebräuchlichen Wort haltare greifen mußte.

modificirter Bdtg) ist das Causativum von ga—nesan, Gothisch ga—nisan (nhd. genesen), und heißt somit eigentlich: genesen machen, erretten, daher dann weiter sustentare, alere. Das Ahd. gebraucht das Wort noch häufig in seiner Grundbdtg., z. B. fon tode nerien (vom Tode erretten) Otfrid III, 7, 90. Daher denn auch das Particip. Präs. nerrendo für Jesus und Salvator; so druhtin nerrendeo christ („Dominus Jesus Christus") Isid. XIII, b, 13; dhes nerrendin druhtines („Salvatoris" eigentlich salvantis Domini) Isid. VI, a, 7.

In derselben Bdtg wie nerjan auch das Compositum ganerjan; trohtin, du in desa werolt quami, suntiga za ganerienna, kawerdo mih gahaltan enti ganerien (Domine, tu in hunc mundum venisti, ad salvandos peccatores, digneris me servare et salvare), Emmeramer Beichte 30.

2) Messias.

מָשִׁיחַ, unctus, von der Wurzel מָשַׁח, unxit, Ps. 2, 2. Im Neuen Test. beibehalten: *Μεσσίας*, Joh. 1, 41; 4, 25; oder übersetzt: *ὁ Χριστός* (*χρίω*, unguo).

Im Ahd.: a) Der Hebr. und Griech. Name beibehalten, Messias, Crist, Christ, Christus, Krist; wir fundumes Messiam, thaz ist arrekit Crist (Invenimus Messiam, quod est interpretatum Christus), Ammon. Joh. 1, 41; vgl. 4, 25. Die Form des Namens sehr verschieden; bisweilen die Latein. Endungen beibehalten: Christus, Ammon. Joh. 7, 26; Christum,[11]) Wiener Symb. Apost. 7; bisweilen krist ganz wie ein ahd. Nomen proprium declinirt, Accus. kristan Otfrid II, 9, 76; Nomin. Plur. christa; lugge christa (pseudochristi) Ammon. Matth. 24, 24.

---

11) xpm.

b) קְדֹשִׁים, χριστός, übersetzt durch das Partic. Präter. von wihan (sanctificare), gawihan (daffelbe u. a. auch conficere chrisma). Christus (χριστός) wird dann adjectivisch behandelt: unser herro der kewihte haltare (dominus noster Jesus Christus) 18; des kewihten haltaris (Jesu Christi) 18.[12])

2) Christi Leben auf Erden.

Das Leben Christi auf Erden füllt den Theil der Bibel, der in der Althochdeutschen Periode bei weitem am meisten unter das Volk kam. Wir besitzen, wie ein früheres Kapitel dargelegt hat, eine vollständige ahd. Uebersetzung der Evangelien, dann eine davon unabhängige des Ev. Matthäi; außerdem Otfrids metrische Bearbeitung der evangelischen Geschichte und eine große Anzahl kleinerer hieher gehöriger Denkmähler.[13]) Ueberdieß hat das zweite Buch dargethan, welche Anstalten getroffen waren, um das Volk mit der Lebensgeschichte Jesu bekannt zu machen. Namentlich schloß sich die Deutsche Predigt in der Regel einem Abschnitt der evangelischen Geschichte an, wie wir dieß aus den liturgischen Bestimmungen jener Zeit und aus den uns erhaltenen Bruchstücken Althochdeutscher Predigten ersehen. Unter so bewandten Umständen mußte natürlich eine große Menge von neutestamentlichen Begriffen in die Deutsche Sprache übergehen; eine Unzahl Deutscher Wörter erhielt neben der früher vorhandenen allgemeinen Bedeutung eine specielle Beziehung auf die neutestamentliche Geschichte. Ich kann hier aus dem Reich-

---

12) Sonst wird unctus in Beziehung auf den Sohn Gottes auch durch gisalbot übersetzt, Isid. III, a, 4.

13) Vgl. Buch I, Kap. 2.

thum des Vorhandenen nur einige der wichtigsten Ausdrücke herausheben. Ich wähle dazu Christi Kreuzigung, Auferstehung und die Benennungen seiner Jünger.

1) Die Kreuzigung.

Das Leiden Christi wird wie das der andern Blutzeugen mit dem aus dem Griechischen entlehnten Ausdruck martyra, martyrunga[14]) bezeichnet: (Christus) kimartrot in kiwaltiu Pilates (passus sub Pontio Pilato), St. Galler Symb. Apost. 4. Daneben das Deutsche Wort d r o a , st. f. (passio), Würzburger gl. (B.); davon d r o e n, 3 sw., d r u o a n , 1 sw.; so gilanf Crist troen (sic oportebat Christum pati), Ammon. Luc. 24, 46. d r u u u n g a, st. f., Hymn. 10, 2. Das Verbum pati durch d u l t e n (nhd. dulden); chuami dulten pi unsich (venisti pati pro nobis), Hymn. VI, 4, 4. Die passiones Christi durch d o l u n g a; dolungono Christes, Kero, prol. 16, a.

Das Wort Kreuz haben wir aus dem Lat. crux (cruc-is) entlehnt. Das Ahd. bildet es um in ein st. n. 2ter Dekl. k r u z i; wio er selbo druag thaz kruzi (ut ipse tulit crucem), Otfrid II, 9, 79; in cruci bislagan (crucifixus), Weißenburger Symb. Apost. 3; cruci za slahanne (ut crucifigatur), Wiener Matth. 26, 2; an daz chruci genegelet (an das Kreuz genagelt), Wiener Symb. Apost. 7; gihangenir an daz chruci, Wiener Symb. Apost. 5. Das Wort cruci dann schon im Ahd., dem Neuen Test. nach, auch bildlich gebraucht: ther ni tregit sin cruci (qui non bajulat crucem suam, *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*) Ammon. Luc. 14, 27. — Mit kruzi wird zusammengesetzt:

---

14) Vgl. die erste Abtheilung, Kirche. S. 293.

kruzistecko, sw. m. (crucis truncus); hae in an das (?) chriuzestecchin (crucifige), Notker zu Ps. 56, 5.

Abgeleitet von kruzi werden:

kruzon, 2 sw. (crucifigere); cruzo then man (crucifige istum hominem), Otfrid IV, 24, 15.

kruzigon, 2 sw. (crucifigere, nhd. kreuzigen); (Christus) laset sih chriuzegon (läßt sich kreuzigen), Notker zu Ps. 63, 8.

gakruzigon (crucifigere); niemer ne gechriuzegotin sie den herrin magenchrefte (nunquam Dominum Majestatis crucifixissent), Notker zu Ps. 68, 6.

chruecigunga, st. f. (nhd. Kreuzigung) crucifixionem, Notker zu Ps. 19, 4.

Neben dem entlehnten kreuzigen verwendet aber das Ahd. ein Deutsches Wort, das den Begriff weniger genau bezeichnet, dem Volke aber anschaulicher sein mußte, nämlich:

hahan, redupl. st. (eigentlich suspendere, dann crucifigere): die Menge ruft bei der Kreuzigung: hah, hah (crucifige; crucifige); Ammon. Joh. 19, 6.

erhahan; Pilatus spricht: thih zi erhahanne (crucifigere te), Ammon. Joh. 19, 10.

hengan, 1 sw. (suspendere, crucifigere); „crucifige, crucifige, chriuzege in, henche in", Notker zu Ps. 108, 3.

Wie das kreuzigen durch hängen, so wird das Kreuz im Ahd. bisweilen durch den Galgen ersetzt. **Galgo**, sw. m., heißt patibulum, z. B. in den Lindenbrogschen Glossen. Dabei aber wird es auch für crux verwendet. „Si filius Dei est, descendat de cruce —, ube er Gotes sun si, so stige er abe demo galgen," Notker zu Ps. 21, 8. Vgl. Otfrid IV, 30, 15.

wizigalgo; „wizzigalgun, (ad) crucis patibulum“, Tegernseer gl. (Gc. 4.)[15])

2) Die Auferstehung.

Die Auferstehung (ἀνάστασις, resurrectio) bezeichnet das Ahd. durch Ableitungen zweier Wurzeln: standan und risan.

a) Von der Wurzel standan:[16])

arstandan, arstan; allgem. Bdtg surgere; besondere Bdtg resurgere de morte; in thritten dage arstuat fona tootem (tertia die resurrexit a mortuis), Weißenburger Symb. Apost. 3; erstoont 4; irstuont 5, 6; 7; 8; erstuond 9; erstuont 10.

ufstandan, ufstan, 1) surgere, 2) resurgere de mortuis. Bei Otfrid V, 19, 25. vom jüngsten Gericht:

Thaz ist ouh dag hornes ioh engilliches galmes,
thie blasent hiar in lante, thaz worolt ufstante.

(hic est etiam dies tubae et angelici sonitus, tuba canunt hic in terra, ut mundus resurgat), daz er des triten tages uf stunt, Benediktbeurer Symb. Apost. 12.

ufarstandan (nhd. auferstehen); allgem. Bdtg: surgere, aufstehen. So heißt es von dem Kranken am Teich Bethesda bei Otfrid III, 4, 31: irstuant er uf tho snello. Besondere Bdtg: resurgere de mortuis; unz thiu sin guati

15) Im Gothischen ist galga der gewöhnliche Ausdruck für σταυρός. Daß man im Ahd. nicht bloß den Galgen, sondern wirklich auch das Kreuz unter galgo verstand, beweist die angeführte Stelle aus Otfrid. Denn kurz vorher, c. 27, hat Otfrid die Kreuzigung beschrieben. Dennoch aber mag vor einer weiteren Verbreitung bildlicher Darstellungen das Kreuzigen und Hängen in der Phantasie der hd. Stämme sich häufig vermischt haben. Vgl. jedoch auch Otfr. V, 2 u. 3.

16) standan und stân, stên fasse ich zusammen.

uf fon tode irstuanti (donec bonitas ipsius [= Christus] de morte resurgeret), Otfrid III, 13, 58.

Von diesen Verbis eine Reihe von Substantiven zur Bezeichnung der Auferstehung:

urstant, „resurrectionem“, Notker zu Ps. 63, 10.

urstendi, st. f. (resurrectio), Wiener Symb. Apost. 5.

arstandida, st. f. (resurrectio); „resurgendo, irstandito“, Notker zu Ps. 67, 5.

urstendida, st. f., Notker zu Ps. 3, 8.

irstantini, st. f., Notker zu Ps. 15, 5.

erstantunungа, st. f., Otlohs Gebet (60.).

arstantnissi, st. f., Weißenburger Symb. Apost. 3.

urstodali, st. f., St. Galler Symb. Apost. 4.

b) Von der Wurzel risan (cadere):

urrist, urristi, urresti, st. f. (resurrectio); Saducei, thie thar quadun, thaz ni wari urresti (Sadducaei, qui dicunt (wörtl. dicebant) non esse resurrectionem), Ammon. Matth. 22, 23.

3) Die Jünger Christi.

Christus führt im Neuen Test. den Namen διδάσκαλος (aus dem Hebr. רַב, im Alten Test. praefectus, bei den Rabbinen: doctor, magister, cf. Buxtorf s. v. Im Neuen Test. in den Formen Ῥαββί [Joh. 1, 39.] und Ῥαββουνί [Joh. 20, 16.] beibehalten). Die Vulgata hat an der Stelle des Griech. διδάσκαλος gewöhnlich magister und dieß wird vom Ahd. entlehnt und in die Form meistar umgebildet: Sie (die Jünger) quadun imo Rabbi, thaz ist arrekit meistar (dixerunt ei Rabbi, quod dicitur interpretatum magister), Ammon. Joh. 1, 38 [1, 39.]; rabboni, thaz ist giquaetan meistar (rabboni, quod dicitur magister), Ammon. Joh. 20, 16.

Das ahd. Wort meistar wird aber keineswegs streng nur für das Lat. magister verwandt. Es findet sich vielmehr auch, wo die Vulgata Rabbi hat; so Ammon. Joh. 1, 45; 3, 2; 6, 25; und ebenso auch für praeceptor (Ammon. Luc. 5, 5; 8, 45.). Das Wort meistar muß demnach im 9ten Jhdt schon fest im Deutschen eingebürgert gewesen sein.

Gegenüber dem διδάσκαλος heißen nun die ersten Anhänger Christi μαθηταί, und insofern sie zu lehren ausgesandt werden ἀπόστολοι.

μαθηταί übersetzt die Vulgata durch discipuli; ἀπόστολοι nimmt sie in der Form apostoli ins Lat. hinüber. Das Ahd. entlehnt bisweilen discipulus und verstümmelt es in disco, tisco, sw. m.; discon (discipuli, die Jünger Christi), Hymn. XIX, 8, 1. Bei weitem häufiger aber ist die Uebersetzung durch iungiro. Dieß ist der regelmäßige Comparativ von jung (juvenis) und heißt also eigentlich natu minor. So z. B. Ammon. Joh. 21, 18: mittiu thu iungiro wari, bigurtos thih (cum esses junior, cingebas te). Dann aber wird dieser Comparativ zu einem Substantivum (1. sw. m.) in der Bedeutung von discipulus und κατ' ἐξοχήν discipulus Christi (nhd. der Jünger). Inti gehaloten zuelif iungiron, gab in giwalt unsubarero geisto (et convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem immundorum spirituum), Ammon. Matth. 11, 1. Davon das Compositum: ebaniungiro, sw. m. (condiscipulus), Ammon. Joh. 11, 16.

Das Wort apostolus hat das Ahd. bisweilen entlehnt, meist aber übersetzt. Bei der Entlehnung ist die Verstümmelung in postul[17]) zu bemerken: noh thie postul nist mero themo ther inan santa (neque apostolus eo major, qui misit illum),

17) Die volle Form in den Wiener Fragm.

Ammon. Joh. 13, 16; postoli, Ammon. Marc. 6, 30. Die sehr häufige Uebersetzung von apostolus ist boto, sw. m. (nuntius, legatus, nhd. Bote); thie namta her (Christus) boton (quos Apostolos nominavit), Ammon. Luc. 6, 13; wizzagon inti boton (prophetas et apostolos), Ammon. Luc. 11, 49; dem wihom potom (sanctis apostolis), Freisinger und Fulder Erhortatio, 42. 43; sancte Petre unte allin gotes poten, Münchner Beichte 21. — Daneben bisweilen auch apostoli durch iungiron übersetzt: fona sin selpes iungiron gibt in der Freisinger und Fulder Erhortatio das Lat. ab apostolis wieder.

Von boto, in der Bdtg Apostolus, bildet Notker Ps. 108, 8. das Compos. botinhera st. f., apostolatus; von hera (dignitas).

potolih (apostolicus); daz potolihha = illud apostolicum bei Kero 31.

3) Christi Erlösungswerk.

1) Erlösung.

Das Lat. redimere, redemtio (Griech. ἀγοράζω, Apoc. 5, 9; ἐξαγοράζω, Galat. 3, 13; λύτρον, Matth. 20, 28; λύτρωσις, Luc. 1, 68.) gibt das Ahd. meist durch losan und seine Ableitungen und Zusammensetzungen. Wie im Griechischen und Lateinischen haben die hieher gehörigen Ausdrücke immer auch einen allgemeinen weltlichen Sinn, aus dem sich der besondere religiöse entwickelt.

1) losan, 1. sw. (solvere; nhd. loesen) abgeleitet von los, also: los machen. Davon:

losunga, st. f. (redemtio); ther mannes sun — quam —, geban sin ferah zi losungu furi manege (filius hominis venit,

dare animam suam redemptionem pro multis), Ammon. Matth. 20, 28.

Der eigentliche Terminus für das Werk Christi ist aber schon im Ahd. arlosan, 1 sw. Das Wort bewahrt im Ahd. 1) noch die alte sinnliche Grundbdtg solvere, etwas los machen, z. B. arlostar, revulsus (revulsa fibula), Emmeramer gl. des 10ten Jhdts (Prud. 1.); erloset inan, inti lazet inan gangan (solvite eum [Lazarus von den Grabtüchern] et sinite abire), Ammon. Joh. 11, 44. — 2) heißt es im Allgemeinen liberare; du irlostost fone Egypto dia gerta dines erbes (liberasti [ab Aegypto] virgam haereditatis tuae), Notker Ps. 73, 2. — 3) Insbesondere von Christo dem Erlöser: wanda er irlosta sinen durftigen — fone demo gewaltigen tievele (quia liberavit egenum a potente diabolo), Notker Ps. 71, 12. Davon die Substantiva:

alosani, st. sw. f. (redemtio); mannes sunu — quam, — geban sina seula in alosnin furi mage [leg. manage], Wiener Matth. 20, 28 (vgl. ob. Ammon.).

urlosi, st. f. (redemtio); sulih urlosi (talis redemtio) Otfrid II, 6, 54.

irlosa, st. f.; irlosa werlte (redemtionem mundi) Notker zu Ps. 34, 8.

arlosida, st. f.; niuwez lob redemtionis generis humani, manchunnis irlosido; lego ih ze allen anderen dinen loben (novam laudem — adpono omnibus aliis laudibus tuis) Notker zu Ps. 70, 14.

arlosnessi, st. f.; thie thar beitotun arlosnessi Hierusalem (qui expectabant redemptionem Jerusalem) Ammon. Luc. 2, 38.

2) Ferner aber schließt sich das Ahd. bisweilen auch treu dem Lat. redimere, redemtio an:

koufan, 1 sw., **koufon**, 2 sw. (emere; nhd. kaufen) für redimere in Benediktbeurer gl. des 11ten Jhdts (Ep. P. 3.); vgl. auch Notker zu Ps. 115, 16.

chaufo, sw. m., allgem. Wtg: Käufer. Für redemtor als salvator mundi Hymn. XXII, 8, 1.

archaufan (nhd. erkaufen); thea tiuremo pluate archauftes (quos pretioso sanguine redemisti) Hymn. XXVI, 9, 3.

urchauf, st. f. (redemtio), pittem auur deodrafte urchauffe frige (precemur ergo subditi redemtione liberi) Hymn. X, 3.[18])

2) Versöhnung.

Wie das Werk Christi die Erlösung der Menschen aus der Gewalt des Bösen war, so ihre Versöhnung mit Gott. Die Versöhnung, reconciliatio, καταλλαγή, gibt das Ahd. durch das Wort suona.

suona oder **sona**, st. f., vereinigt in sich die Bedeutungen reconciliatio, satisfactio und judicium.[19]) Im weltlich menschlichen Sinn: unde ube si ouh gerihte unde suona bietant (si judicium et satisfactionem offerunt) Wiener Beichte 35. Im religiösen Sinn: Apostoli inphahen fone Christo frido, daz chit reconciliationem, suona, ze chundenne sinemo liute (Apostoli accipiant a Christo pacem, id dicit reconciliationem praedicare populo ejus) Notker zu Ps. 71, 3. Davon das Verbum:

suonan, 1 sw. (nhd. sühnen) judicare, reconciliare;

---

18) Vgl. auch arrettan, z. B. Otfrid II, 7, 14.

19) Sollte man das deutsche suona nicht auf Eine Wurzel zurückführen mit dem Lat. sanus, sanare? Die Grundbdtg wäre dann: den Schaden wieder gut machen, Schadenersatz geben.

du suondost unsih mit dinemo bluote (reconciliasti nos sanguine tuo) Notker zu Ps. 129, 4.

besuonan (judicare, reconciliare, propitiare); „unde unsera ubeli besuondost du sacerdos (piscouf)“ Notker zu Ps. 64, 4. (Christus ist gemeint.)[20])

---

20) Das Lat. mediator (μεσίτης, Gal. 3, 20.) geben Emmeramer gl. des 9ten Jhdts (Em. 29.) durch metalari (nhd. Mittler); die gl. der Herrad durch mediaere v. suonaere.

Fünftes Kapitel.

Der heilige Geist.

Im alten Testament רוּחַ קֹדֶשׁ יְהוָה, רוּחַ אֱלֹהִים, רוּחַ יְהוָה Ps. 51, 13. Im neuen Test. πνεῦμα ἅγιον Ev. Joh. 1, 33. Lat. spiritus sanctus.

Das Althochdeutsche hat sowohl den Begriff von spiritus, als den von sanctus durch zwei verschiedene Wörter wiedergegeben.

1) Spiritus durch atum und durch geist. a) atum; Wurzel erhalten im Griechischen ἄημι (wehen), daher ἀτμος (Dampf), das unserm atum, nhd. Athem, urverwandt ist. Allgem. Bdtg des ahd. atum *α*) Hauch, Athem. Z. B. mit sines mundes atime (spiritu oris sui), Notker zu Ps. 82, 3. *β*) Geist, z. B. der ubel atem (böse Geist) Diutiska III, 49.

Die Bedeutung „Geist" verhält sich beim ahd. atum zur Bedeutung „Hauch" gerade so, wie im Lat. spiritus (Geist) zu spirare (wehen), im Griech. πνεῦμα zu πνέω. Daher nun wiho atum (spiritus sanctus) in der Exhort. ad pleb. christ. 42. 43; in atum wihan (in spiritum sanctum), Weißenburger Symb. 3.

b) geist.[1]) Allgem. Bdtg ziemlich die des nhd. Geist.

---

1) Ueber die Ableitung von geisan (ferire) vgl. Grimm, gramm. 2, 46.

Daher α) Geist des Menschen; gifah min geist (exultavit spiritus meus) im Lobgesang der Maria. Ammon. Luc. 1, 47. β) Geist, δαίμων; so in der Mehrzahl: mit allen den unreinen keisten, Symb. 7. Daher dann wihemu keiste (spiritu sancto), St. Galler Symb. 4; heilegemo geiste, Weißenburger Symb. 3.

Das Wort atum verwenden insbesondere die Quellen für spiritus sanctus, die sich auch im Uebrigen streng an das Lateinische binden, vor Allen Kero, der nur ein einzigesmal (p. 17.) das Wort keist braucht, sonst immer atum. Auch die hymn. ziehen in den meisten Fällen atum (I. 2; II. 8 u.s.f.) vor, doch wechseln sie mit keist (II. 6.). Daß atum in der Bedeutung von spiritus (Geist) zu Anfang des 9ten Jhdts noch einer Erklärung bedurfte, ersehen wir aus Hymn. III. 6, wo der Uebersetzer zu atumes in Parenthese setzt (keistes); ebenso Hymn. V, 4: „atum (keist)". Die Glaubensbekenntnisse, die dem Volk verständlich sein sollten, übersetzen spiritus (sanctus) durch geist. Nur der Weißenburger Cod. gibt es einmal durch atum (3.); in den andern Stellen des Apostol. und Athanas. Symb. hat auch er geist.

2) sanctus, ahd. a) wih; Ableitung unsicher. Bdtg sanctus, sacer. Davon abgeleitet wihi, st. f. und st. n. (nhd. Weihe), Heiligkeit; wihan (nhd. weihen) sw. 1, benedicere, dedicare; gawihan, dedicare, initiare; wihnassi, Heiligung.

b) heilag, abgeleitet von heil (salus). Bdtg sanctus. Von heilag wieder abgeleitet unheilag (non sanctus); ebanheilag, gleichheilig, heilagi (sanctitas); heilagon, gaheilagon, (sanctificare, consecrare); antheilagon (profanare); heilagunga (sanctificatio); heilagnissa (sanctitas); heilagheit (sanctitas); heilagtuom (sanctuarium). wih wird vorzugsweise von Sachen

gebraucht, in der Bdtg „geweiht, geheiligt", z. B. wiho puach (sacrum volumen); pluat wihaz (sanguis sacer). Heilag dagegen hat die Bdtg von „in sich rein", z. B. thuruh mund heilagero (per os sanctorum) Ammon. Luc. 1, 73. Vgl. den ähnlichen Unterschied zwischen sacer und sanctus in Doederleins Synonym. III. S. 198. Doch wird der Unterschied im Ahd. nicht streng eingehalten, z. B. wiho magadi (sanctae virgines) Hymn. I. 8.

Der Heilige Geist wird im Neuen Test. einigemal παράκλητος genannt. Die Vulgata nimmt das Griechische Wort herüber paracletus, paraclitus; das Ahd. aber übersetzt es:

1) fluobareri, fluobreri, ´st. m. (consolator, von fluobra, consolatio, Ammon. Luc. 2, 25). Ther fluobareri heilac geist, then der fater sentit in minemo namen (Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittit pater in nomine meo) Ammon. Joh. 14, 26.

ther fluobargeist, Ammon. Joh. 15, 26.

2) trost (solatium); wihan auh trost atum (sanctum quoque paracletum spiritum) Hymn. 26, 5.[2])

3) Durch das seltene Verbum pirnan (erigere, animare); mit atumu pirnantiu (cum spiritu paracleto) Hymn. XIX, 12, 3.

---

2) trostaere, paracletum im Windberger Psalter.

Sechstes Kapitel.

Welt. Engel. Teufel.

1) Welt.

Jedes nicht ganz versunkene Volk wird irgend eine Vorstellung von der Welt und ihrer Entstehung haben. Was das Deutsche Heidenthum hierüber dachte, ist in Jakob Grimms Mythologie S. 750—785 dargelegt. Da der sinnliche Gegenstand überall derselbe bleibt, so wird die eine Seite der Weltauffaßung auch bei allen Völkern eine gewisse Verwandtschaft zeigen. Der Gegensatz von Himmel und Erde, oder auch der dreifache von Himmel, Erde und Unterwelt liegt zu nahe, um nicht in den verschiedensten Religionen wiederzukehren. Auch das Heidenthum der Deutschen Völker kannte diese Eintheilungen. Erde und Himmel (jörth und upphimin) werden sich in der Edda als Theile der Welt entgegengesetzt.[1]) Niflheimr, das Reich der Todtengöttin Hel, liegt unter der Erde. So konnte sich das Christenthum an die Auffaßung des Weltgebäudes, die es bei den Deutschen Völkern vorfand, anschließen.[2]) Denn obschon auch in der sinnlichen Vorstellung

1) Völuspa, 3.

2) Auf merkwürdige Weise geschieht dieß im Wessobrunner Gebet. Vgl. Grimm, mythol. S. 530.

von Welt, Himmel, Erde und Hölle fast nichts vollkommen mit dem Heidenthum stimmte, so blieben doch die Grundzüge ähnlich, und es konnte hier in der Phantasie der bekehrten Völker jene Mischung entstehen, die Grimm in der Deutschen Mythologie S. 525—547 und 745—785 darstellt. Anders ist es mit der geistigen Seite des Weltbegriffs. Er wird bestimmt durch das Verhältnis, das die Religion zwischen der Welt und Gott setzt. Hier unterscheidet sich das Christenthum wesentlich vom Heidenthum, vom Deutschen so gut als vom Griechischen. Durch die strenge Scheidung von Gott und Welt ist dem Judenthum und Christenthum von vorn herein ein anderer Begriff der Welt gegeben, als ihn die polytheistischen Religionen besitzen konnten. Dadurch aber, daß der Mensch, das vornehmste der Geschöpfe, der biblischen Ueberlieferung gemäß von Gott abfiel, wurde der Gegensatz zwischen Gott und Welt noch viel schroffer. Hieraus ergibt sich die eigenthümliche Sphäre, die in der Bibel der Begriff κόσμος einnehmen muß,[3]) und die den entsprechenden Deutschen Wörtern und ihren Ableitungen erst durch die Einführung des Christenthums zu Theil werden konnte.

Wir müßen hier zwei Ausdrücke des Neuen Testaments zusammenfaßen, nämlich κόσμος und αἰών. Die Vulgata übersetzt κόσμος durch mundus; αἰών durch saeculum. Das Ahd. hat gleichfalls zwei Wörter, um den Sinn der beiden Griechischen auszudrücken, nämlich mittilgart und weralt. Es verwendet diese Wörter so, daß mittilgart dem mundus (κόσμος); weralt aber sowohl dem mundus (κόσμος) als dem saeculum (αἰών) entspricht.[4])

3) Ueber den christlichen Begriff des κόσμος vgl. A. Harleß, christliche Ethik S. 15—19.

4) Dieser Unterschied wird durch unzählige Stellen bestätigt und ist

mittangart, mittigart, mittilgart, st. m.; wörtlich: die mittlere Behausung, der mittlere Wohnsitz. Im heidnisch mythologischen Sinn bezeichnete Midhgardh die Burg, die in Mitten der Erde aus Ymirs Brauen zum Schutz gegen die Riesen gebaut wurde. S. J. Grimm, mythol. S. 526; S. 754. Im Ahd. heißt mittilgart 1) mundus, *κόσμος* im naturhistorischen Sinn: giborganu fon mittiligartes gitati (abscondita a constitutione mundi) Ammon. Matth. 13, 35. 2) Die Welt als dem Bösen verfallen: ther herosto thesses mittelgartes (princeps hujus mundi), Ammon. Joh. 14, 30. Diese zweite Bdtg kann fast zusammenfallen mit der von *αἰών*, saeculum, als Bezeichnung des Zeitalters, das dem Menschengeschlecht auf Erden gegeben ist, und des Menschengeschlechtes selbst: Nu ist duom theses mittilgartes (nunc judicium est mundi), Ammon. Joh. 12, 31.

weralt, weralti, st. f. (mundus, nhd. Welt); weralti ist ein Compositum von wer (der Mann, St. Galler gl. des 7ten Jhdts, Sg. 913.) und alti (aetas, aevum, st. f.); die Form weralt (neben wer-alti) zu erklären aus Gothisch. alds (st. f. 4, *αἰών*). Die Grundbdtg von weralt ist demnach virorum, hominum aetas. Aus diesem Zeitbegriff entwickelt

---

sicherlich in der räumlichen Grundbedeutung von mittilgart, der zeitlichen von weralt begründet. Dennoch hat auch diese Regel ihre Ausnahmen. Die Wiener Uebersetzung von Augustini sermo LXXVI, p. XXV, 9, gibt saeculum durch mittigart. Aber diese Vermischung erklärt sich leicht daher, daß mundus und saeculum selbst in der Bezeichnung des gegenwärtigen verderbten Zeitalters zusammenfallen. Und da nun mittilgart dem *κόσμος* in seinen verschiedenen Bedeutungen entspricht, so konnte es recht gut auch den oben bezeichneten Begriff von *αἰών* wiedergeben. Daß aber mittilgart in der Regel nur für *κόσμος*, nicht für *αἰών* verwendet wird, ist ebensowenig zufällig wie dieselbe Vertheilung von mundus und saeculum in der Vulgata.

sich dann der räumliche von mundus, *κόσμος*.[5]) Im neutestamentl. Sinn heißt weralt: 1) saeculum (*αἰών*), a) allgemein: Zeitalter, in weralti weralteo (in saecula saeculorum), Hymn. XXV, 9, 4. Dann die Dauer der Welt; so her sprah zi unsen fateron, Abrahame inti sinemo samen zi werolti (sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini ejus in saecula, *εἰς τὸν αἰῶνα*), Ammon. Luc. 1, 55. b) Speciell: das Menschengeschlecht im Abfall von Gott; thiu kind therra weraldi wiseron then liohtes kindon — sint (filii hujus saeculi [*τοῦ αἰῶνος τούτου*] prudentiores filiis lucis — sunt), Ammon. Luc. 16, 8.

2) mundus (*κόσμος*), a) Im Sinn von *αἰών*, Menschengeschlecht im Abfall von Gott;[6]) geist wares, then thisu[7])

---

5) Vgl. Grimm, mythol. S. 752.

6) Auch allgemein: al thisiu weralt ferit after imo (mundus totus [*ὁ κόσμος*] post eum abiit). Ammon. Joh. 12, 19.

7) Die Bibel hat häufig den Ausdruck *ὁ κόσμος οὗτος* (Ev. Joh. 8, 23; 9, 39 u. s. f.), *ὁ αἰὼν οὗτος* (Luc. 16, 8; 1 Cor. 2, 6; Eph. 1, 21, u. s. f.). Den Gegensatz des *ὁ αἰὼν οὗτος* bezeichnet die Bibel durch *ὁ αἰὼν ἐκεῖνος* Luc. 20, 35, oder durch (*ὁ αἰὼν*) *ὁ μέλλων*, Eph. 1, 21. oder *οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* Eph. 2, 7 (vgl. Harleß zu diesen Stellen.) Es ist merkwürdig, wie die Bezeichnung „diese Welt“ im Ahd. um sich gegriffen hat. So gebraucht der ahd. Uebersetzer der Evangelienharmonie das hervorhebende Demonstrativum theser (hic) nicht bloß, wo die Vulgata hic mundus, hoc saeculum, der Grundtext *ὁ κόσμος οὗτος*, *ὁ αἰὼν οὗτος* hat; sondern häufig auch da, wo das hervorhebende Demonstrativum dem Grundtext und der Vulgata fehlt. Belege: 1) these mittilgart entsprechend dem bloßen mundus der Vulg., dem *ὁ κόσμος* des Grundtextes Joh. 14, 31; 21, 25. 2) thisu weralt = mundus ohne hic = *ὁ κόσμος*, Joh. 3, 16; 14, 17; 14, 19; 14, 27; 15, 18; 15, 19. Den Gegensatz gibt das Ahd. durch diu chumftiga werlt (= futurum saeculum, Notker zu Ps. 92, 1; nhd. die künftige welt) oder auch eniu werlt (nhd. jene Welt); hinnan fone dirro werlte unz ze enero werlte si er gelobot (a saeculo et usque in saeculum,

weralt intfahan ni mac, wanta her inan ni gisihit, noh ni weiz inan (spiritum veritatis, quem mundus [ὁ κόσμος] non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum), Ammon. Joh. 14, 17. b) Das Weltgebäude; fon anaginne weralti (a constitutione mundi, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου), Ammon. Matth. 25, 34.

Von weralt werden nun im christlichen Sinn eine Menge von Ableitungen und Zusammensetzungen gebildet, die sich alle näher oder ferner dem neutestamentlichen Sinn (1, b. und 2, a.) anschließen:

weraltlih (nhd. weltlich); 1) saecularis, carnalis, weltlich, fleischlich, im Gegensatz von göttlich, geistlich; weraltlih, carnalis, Tegernseer gl. (Gh. 2. 3.); daß euch der Herr behüte vor houpthaftigen sunden und vor werltlichen schanden, Münchner Beichtrede, 39. Weiterhin dann ohne tadelnden Nebensinn weltlich, civilis, im Gegensatz zu geistlich, clericalis. So in den Frankfurter gl. zu den Canon. und Concil. (Can. 4.); „civilis (weraltlih) causa."

werltlicho, Adverb. carnaliter, Notker zu Ps. 80, 4.

werltlichi, st. f., weltliche Gesinnung, im Gegensatz zu gotelichi, göttliche Gesinnung; Notker zu Ps. 35, 9.

weraltisc (weltlich), Tegernseer gl. (Tg. 1.)

Die Zusammensetzungen mit weralt nehmen das Wort theils im allgemeinen Sinn (wie werltmeri u. dgl.) und gehören dann nicht hieher, theils faßen sie weralt in dem besondern ethisch christlichen Sinn. So z. B. werltlust; „terrenas concupiscentias, werltluste", Notker zu Ps. 2, 9; werltgiri (mundo, carni deditus), under mitten dien werltkiren, die ferro fone dir (Gott!) sint (inter carnales, qui

---

das enoro erklärend eingeschoben) Notker Ps. 40, 14. — Das seltsame therro werolti = saeculo illo bei Ammon. Luc. 20, 35.

longe a te absunt) Notker zu Ps. 64, 6; und viele ähnliche Composita.

2) Engel.

Die Bibel lehrt das Dasein von Geistern, die höher begabt als die Menschen im unmittelbaren Dienste Gottes stehen. Eben ihrer Bestimmung wegen nennt sie das Alte Testament מַלְאָךְ (legatus, nuntius), מַלְאַךְ יְהֹוָה (Gen. 32, 24; 48, 16.), plur. מַלְאָכִים (Gen. 19, 1.). Das Neue Testament übersetzt dieß durch ἄγγελος (Matth. 26, 53.). Dieß ist im christlichen Griechisch anfänglich Appellativum: der Bote, der Gesandte, wie מַלְאָךְ im Hebräischen. Das christliche Latein nahm das Griechische Wort ἄγγελος herüber und so wurde im Abendlande Angelus, von seiner profanen Bedeutung (nuntius) losgelöst, die Benennung der übermenschlichen Geister.

Das Ahd. hat das Wort mit der Sache vom Lateinischen überkommen und ihm durch Abstoßung der Lateinischen Endung das Ansehen eines ächtdeutschen Wortes gegeben.

Angil ist ein regelmäßiges st. m. erster Deklin., gen. Angiles, nom. plur. angila[8]) u. s. w. Nur die ältesten Quellen (Isidor. cod. Paris. ausschließlich, die Wiener Fragmente und die Hymnen gemischt) bewahren noch die ursprüngliche Form angil. Aber schon seit dem Ende des 8ten Jhdts tritt daneben die umgelautete Form engil. So im Wiener Fragment des Isidor, XXIII, 30. Von der Mitte des 9ten Jhdts an herrscht die jüngere Form engil ausschließlich. Aus diesem nun völlig eingebürgerten Wort bildet dann das Ahd. weiter das Adjectivum engillih; engilliches galmes (angelici sonitus) Otfrid V, 19, 25.

---

8) Daneben bisweilen ein Ausweichen in die 4te Decl. engili bei Notker.

Am meisten aber ergibt sich, wie tief das Wort angil schon in die Althochdeutsche Sprache eingedrungen ist, aus den vielen mit engil gebildeten ahd. Eigennamen, wie Engilram, Engilboto u. s. f.[9])

Außer dem entlehnten Angil, Engil hat aber das Ahd. auch mehrere Uebersetzungen des Worts. So poto, sw. m. (nuntius, nhd. Bote) Hymn. I, 3, 2; metpotin (angeli) Notker zu Ps. 70, 19; dazu furstpoten (archangeli) Notker zu Ps. 70, 19; chundo, sw. m. (nuntius; vgl. das nhd. Kunde, verkünden) Hymn. I, 3, 2; chundari, st. m. (nhd. Ver—künder) = angelus; furstchundari = archangelus; „angeli (chundera) noh archangeli (furst chundera)“ Notker zu Ps. 34, 10.

3) Der Teufel.

Gott und den Engeln steht gegenüber der Teufel mit den bösen Geistern. Der Teufel, das Oberhaupt der bösen Geister, heißt im Alten Testament שָׂטָן, הַשָּׂטָן (adversarius von der Wurzel שָׂטַן, infestus fuit, adversatus est) Hiob, 1, 7. Das Neue Testament nimmt das Hebr. Wort herüber in der Form ὁ σατανᾶς (Luc. 11, 18.), oder übersetzt es ins Griechische: ὁ διάβολος (der Verleumder, Verklager, von διαβάλλειν, verleumden) Luc. 4, 2.

Eine andere neutestamentliche Bezeichnung des Teufels, βεελζεβούβ (Matth. 10, 25.) ist ursprünglich der Name einer Ekronitischen Gottheit בַּעַל זְבוּב, und bedeutet: deus muscarum averruncus (wie Ζεὺς ἀπόμυιος). בַּעַל זְבוּל (βεελζεβούλ,

9) Graff 1, 348. verzeichnet 25 solche Namen. Ob sie alle schon aus der ahd. Periode belegbar sind, kann man freilich nicht sehen.

deus stercoris) ist spottweise Verdrehung von בַּעַל זְבוּב βεελ-ζεβούβ).[2])

Für die bösen Geister verwendet überdieß das Neue Test. die Wörter δαίμων (Marc. 5, 12.) und δαιμόνιον (Matth. 9, 23.).

Die Vulgata behält alle diese Wörter bei: Satanas (Luc. 11, 18.); diabolus (Luc. 4, 2.); Beelzebub (Matth. 12, 24.); daemon (Matth. 8, 16.); daemonium (Matth. 9, 32.).

Den allgemeinen Ausdruck des Neuen Testaments für Geister, τὰ πνεύματα, übersetzt die Vulgata mit spiritus (Matth. 8, 16.).

Die Ausdrücke Satanas, Beelzebub und diabolus hat das Ahd. aus dem christlichen Latein entlehnt.

Satanas, Ammon. Matth. 16, 23; Luc. 11, 18; Joh. 13, 27; wird beflin. wie ein ahd. männlicher Eigenname, gen. satanases, Otfrid II, 4, 69; acc. satanasan, Otfrid I, 5, 52; nom. plur. satanasa, Otfrid V, 20, 114.

Beelzebub, Ammon. Matth. 10, 25.

Bei weitem am geläufigsten aber ist der ahd. Sprache der Ausdruck diabolus geworden. Sie wirft die Latein. Endung ab und gestaltet auch das übrige Wort auf mannigfache Arten um: diufal, tiufal, tiefel, st. m. (nhd. Teufel). Es tritt nicht bloß an die Stelle von diabolus (διάβολος), wie z. B. Ammon. Joh. 6, 71, sondern auch von daemon und daemonium; z. B. manage, diuvala habente (multos, daemones habentes) Ammon. Matth. 8, 16; uzwurphumes diuvala (daemonia ejecimus) Ammon. Matth. 7, 22.

Die damalige Ansicht vom Heidenthum hielt die heidnischen Götter für wesenhafte Dämonen, die in das Reich des Teufels miteingereiht wurden. So hat die Merseburger Ab-

---

10) Olshausen zu Matth. 10, 25.

schwörungsformel die heidnischen Götter, wo die Niederdeutsche geradezu den Teufel (diobol) nennt, und in der Niederdeutschen Formel selbst schließt der Abschwörende den Thuner (Thôrr) Woden (Odhinn) und Saxnot unmittelbar an die Opfer und Werke des Teufels an. Wie sich auf diese Art Heidnisches und Christliches im Deutschen Volksglauben mischte, hat J. Grimm (Mythol. S. 936—982) mit gewohnter Meisterschaft auseinandergesetzt. Wir haben hier nur zu verfolgen, wie sich die rein christlichen Vorstellungen in der Althochdeutschen Sprache ausgeprägt haben. Von dem Wort tiufal selbst bildet das Ahd.:

tiufallih (diabolicus), thuuellichu, diabolica (sapientia), Reichenauer gl. des 9ten Jhdts. (Rc.)

tiufalheit; in allemo[11]) tiufelheiti, Wiener Beichte 35.

urtiefel (Urteufel); „Diabolum regem daemoniorum, de urtiefel chuninch andirro tiefelo." Notker zu Ps. 90, 13. Was sonst heißt heristo thero diuvalo, Ammon. Luc. 11, 15.

tiuvolwinnig, daemoniacus, Monseer gl. (M. 31.)

tiuvolwinnantaz, arrepticium,[12]) Tegernseer gl. (Bib. 1. 2.)

tivelsuhtig, „demoniosus" Trierer gl. (Tr.) Wiener gl. (Wn. 460.)

„alliu daemonia, tiufelslahta" Notker zu Ps. 103, 20.

Als eine Uebersetzung von διάβολος kann man das selbständig gebrauchte fiant (nhd. Feind), altfiant, herifiant ansehen, das das Ahd. dem Lat. hostis, inimicus, nachbildet. Der Ursprung der Bezeichnung schon in der Bibel: Ὁ δὲ ἐχθρὸς [inimicus Vulg.] ὁ σπείρας αὐτά, ἐστιν ὁ διάβολος,

---

11) allemo, liest Maßmann S. 142.
12) arrepticius = daemoniacus.

Ther fiant, ther iz sata, thaz ist ther diuval, Ammon. Matth. 13, 39; der antichristo stet pi demo altfiante, stet pi demo satanase (antichristus stat juxta antiquum hostem, stat juxta Satanam), Muspilli, 48, 49; thu fientes hentriskes chrefti thuruh chruci todes mulis (tu hostis antiqui vires per crucem mortis conteris), Hymn. XXIV, 9.

herifiant, Hymn. XXIII, 4, 4.

Eine andere Uebersetzung von diabolus als hostis ist „widerwarto, satanas", Reichenauer gl. (Ra.).

Noch sind als Bezeichnungen des Teufels zu nennen:

hellehunt (inferni canis); gebot er uber den hellehunt (imperavit cani infernali) Lied auf den h. Georg, v. 60.[13])

niderris, st. m. von nidar (deorsum) und risan (cadere), wörtl. der Niedergestürzte, Gefallene; „fone Diabolo, nider rise", Notker zu Ps. 7, 2.

niderfal, st. m., in derselben Bdtg, von fallan; Notker zu Ps. 103, 26.

widerfliez, st. m., Notker zu Ps. 58, 4, und widerfluz,[14]) st. m.; fone rege diabolo, chuninge widerfluzze, Notker zu Ps. 59, 2. (von widarfliuzan, relabi).

der alto wurm (serpens antiquus) nach ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apocal. 12, 9.) mit Beziehung auf Genes. 3, 1; „serpens antiquus, der alto wurim, Notker zu Ps. 103, 26.

traccho (draco) entlehnt. Notker Ps. 103, 26.

natra, sw. f. (nhd. Natter) Hymn. XVIII, 2, 3.

kostari, st. m. (tentator) heißt der Teufel nach seinem Hauptgeschäft, die Menschen zu versuchen und zum Bösen zu verleiten; ὁ πειράζων, tentator, costari, Ammon. Matth. 4, 3;

---

13) Nach Hoffmanns Herstellung, Fundgruben I, S. 13.

14) Vgl. gr. 2, 763.

von koston (nhd. kosten) versuchen. In demselben Sinn heißt er **bichorare**, st. m., Notker cant. Habac. cod. Vind. (Nb. 2.); **besuochare**, st. m., Notker zu Ps. 90, 12.

unholda (immitis, inimicus) übersetzt das Lat. diabolus. Hymn. XXIV, 3. Dieß unholda ist merkwürdiger Weise Femininum.[15])

der warch (malignus, tyrannus); der warch ist kiwafanit (der Arge ist gewaffnet), Muspilli, 43;[16]) des palowes warc („tyrannum, d. h. den Teufel, wörtl. nequitiae tyrannum") Hymn. XXI, 6, 3.[17])

---

15) So übersetzt Ulfilas das neutest. δαιμόνιον durch das Femin. unhultho. S. Grimm, mythol. S. 942.

16) Vgl. Schmeller z. d. Stelle.

17) Vgl. J. Grimm, z. d. Stelle.

Siebentes Kapitel.

Sünde. Schuld.

IN den verschiedensten Beziehungen findet das Christenthum nähere oder fernere Analogien in den heidnischen Religionen, ohne daß es darum seine Eigenthümlichkeit verliert. Am deutlichsten treten diese Analogien in der Sittenlehre hervor. Alle Völker haben von Natur die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, keinem fehlt das Gewißen, und in dem Abscheu gegen einzelne Sünden und Laster stimmen manche heidnische Völker so ganz mit dem Christenthum überein, daß man wohl geneigt war, wenigstens in ethischer Beziehung den wesentlichen Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum zu läugnen. Aber ohne daß wir die großen und herrlichen Thaten der Heiden verkennen, dürfen wir uns doch nicht täuschen über die grundverschiedene Art, in der das Judenthum und Christenthum einerseits und die polytheistischen Religionen andrerseits den Begriff des sittlich Guten und Bösen auffaßen. Der Hauptunterschied liegt auch hier wieder in dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Jedes Unrecht, das der Mensch begeht, ist dem Christenthum eine Versündigung wider Gott und in dieser Versündigung wider Gott besteht die Hauptschuld des Menschen. Auch das Heidenthum hat davon Spuren in seinen Opfern und in einzelnen Zügen

seiner Mythologie, z. B. in dem Glauben an die Erinnyen, aber auch nicht mehr als Spuren. Von einer so durchgreifenden Beziehung der menschlichen Thätigkeit auf den Willen Gottes, wie sie die Bibel lehrt, kann in den polytheistischen Religionen schon deßhalb keine Rede sein, weil ihre Götter der unbedingten Heiligkeit entbehren. Dadurch aber stellt sich für das Christenthum ein völlig eigenthümlicher Begriff der Sünde heraus.[1])

Das neutestamentliche *ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν* (Hebr. חָטָא, peccavit, Ps. 51, 6.)[2]) gibt die Vulgata durch peccatum, peccare. Das Ahd. verwendet dafür das Wort

sunta, st. f. (nhd. Sünde), urverwandt mit Lat. sons (sont-is), und zwar bezeichnet sunta sowohl peccatum als culpa. In den Einsetzungsworten des Abendmahls: in forlaznessi suntono (in remissionem peccatorum), Ammon. Matth. 26, 28; ablaz sundeono[3]) (remissionem peccatorum), Weißenb. Symb. Apost. 3.; zunga sunta ni inkifalde (linguam culpa non implicet), Hymn. 5, 4.

Die Hauptsünden bezeichnet das Ahd. auch schon durch houbitsunta, st. f., Monseer gl. (M. 1.); oder durch die houbethaften sunda, Wiener Symb. Apost. 7 (S. 80.) Die peccata originalia nennt das Ahd. dio geburtlichun

1) Sehr richtig bemerkt Nägelsbach (homer. Theol. S. 268, Anm.), daß der Ausdruck Sünde auf die *ἁμαρτήματα* des homerischen Menschen nicht genau paßt.

2) Andere Hebr. Ausdrücke übergehe ich.

3) Nach 2ter Declin., worauf auch unser nhd. umgelautetes Sünde zurückweist. Alle ahd. Uebersetzungen des Symbol. Apostol. haben an dieser Stelle das Wort sunta in seinen verschiedenen Formen. Wenn die St. Galler Hs. 911. (Nr. 4. Maßmann) liest urlaz suntikero, so hat der Uebersetzer peccatorum für den genit. plur. von peccator genommen.

sunta; fon den geburtlichen sunden, St. Galler Ermahnung 41.

Von sunta leitet das Ahd. ab:

suntig (peccatorius; nhd. sündig); suntige man (peccatores), Ammon. Luc. 6, 33.

unsundig (insons); „Christi sanguis (pluot) was innocens (unsundig)“, Notker zu Ps. 93, 21.

unsundigi, st. f. (innocentia), Notker Ps. 25, 1.

offansuntiga (publicani; nhd. Offensündige, vgl. u. Anm. 4.), Tegernseer gl. (Le.).

suntlih (peccatorius; nhd. sündlich); mit suntlichemo bluate, Otfrid IV, 25, 8.

suntlicho, Adverb. (impie); ni denchem suntlicho (non cogitemus impie), Hymn. 8, 5, 1.

sunthaft (peccatorius; nhd. sündhaft); in sundhaften willen, Wiener Beichte 35.

suntilos (nhd. sündlos); Christus zu den Schriftgelehrten: So wer, quad, unter iu si, thaz er suntiloser 'si (Quisquis, dixit, vestrum est, qui sit sine peccato), Otfrid III, 17, 39.

sunton, 2 sw. (peccare); ich diche gesundot han (saepe peccavi), St. Galler Symb. Apost. 9; iu ni curi sunteon (jam noli peccare, μηκέτι ἁμάρτανε), Ammon. Joh. 5, 14; Dir einemo sundota ih (Tibi soli peccavi, לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי), Notker Ps. 50, 6.

gasunton (peccare); Judas — quad: Ih kasuntota (I. dixit: peccavi), Wiener Matth. XV, 30.

versunten; daz ich mich versuntet han mit houpthaften sunden, Benediktbeurer Beichte 22.

suntari, st. m. 2. (peccator; nhd. Sünder), Notker zu Ps. 108, 6.

offensuntari, st. m. 2. (der öffentliche Sünder). Notker

zu Ps. 84, 12. macht aus dem publicanus (τελώνης, Luc. 18, 10.) einen offansuntari: So gescah demo publicano (demo offan sundare), der sih namda peccatorem (sunthaftin).[4])

Mit dem christlichen Begriff der Sünde ist zugleich der des ὀφείλημα, der Schuld gegen Gott gegeben. Die Vulgata übersetzt dieß durch debitum, das Ahd. durch sculd, st. f. Wie das Griechische und Lateinische Wort, so hat auch das Althochdeutsche zunächst den allgemeinen bürgerlichen Sinn und wir haben es hier nur insofern zu erwähnen, als es in der Sprache des Christenthums κατ' ἐξοχὴν die Verschuldung gegen Gott, d. h. jede Sünde bezeichnet. So: farlaz uns sculdhi unsero (dimitte nobis debita nostra, ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν), Weißenburger Vaterunser 45. Vgl. die übrigen ahd. Vaterunser bei Maßmann S. 159. Wie debitum zu debere, so verhält sich sculd zu scal (debeo, nhd. ich soll).

Die verschiedenen Ableitungen von sculd können durch den Zusammenhang die specifisch christliche Bedeutung erhalten. So z. B. sculdig; thes ih widar got almahtigen sculdig si, Fulder Beichte 28. (vgl. 27.)[5])

---

4) Schon im 9ten Jhdt gibt der Uebersetzer des Ammonius das Lat. publicanus (τελώνης) öfter durch firnfol (scelestus, von firina, facinus, scelus), z. B. Matth. 18, 17.

5) Ich habe mich auf die Besprechung der beiden wesentlichsten Begriffe, Sünde und Schuld, beschränkt, und verweise wegen dieser Beschränkung auf das, was ich in der Einleitung zum dritten Buch gesagt habe. Die Althochdeutsche Litteratur liefert außerdem eine große Menge von Bezeichnungen für die einzelnen Sünden und Laster. Besonders reichhaltig sind in dieser Beziehung die ahd. Beichten. Sie geben für die Sittengeschichte des 9ten bis 11ten Jhdts eine bedeutende Ausbeute. Namentlich zeichnet sich die Frauenbeichte des Wiener Cod. 2681. aus (Nr. 35. Maßmann), die in der Aufzählung einzelner Sünden und Vergehungen gar kein Ende finden kann.

Achtes Kapitel.

Glaube. Bekehrung. Buße. Beichte.

Das Christenthum stellt an den Menschen die Forderung, der Sünde abzusagen und sich dem Guten zuzuwenden. Für die Wurzel des Guten im Menschen erklärt das Christenthum den Glauben. Die Früchte des Glaubens sind die guten Werke. Zuerst zeigt sich die Wirkung des Glaubens in dem Bekenntnis der Sündhaftigkeit, in der Beichte; weiterhin dann in der Ausübung der christlichen Tugenden. Das war auch im Mittelalter die Grundlage der christlichen Lebensansicht, aber freilich verwachsen mit mannigfachen Zuthaten, von denen die Bibel nichts weiß.

1) Der Glaube.

Das neutestamentliche πίστις gibt die Vulgata durch fides, das Ahd. durch galauba.

galauba, st. f. (selten sw.), galaubo, sw. m. (nhd. der Glaube), galaubi, sw. f., bezeichnet sowohl den subjektiven, inneren Glauben, die gläubige Ueberzeugung, als auch die objektive Norm des Glaubens, das Symbol. In ersterer Bdtg z. B. Ammon. Matth. 15, 28: Tho quad iru: wib, mihil ist din giloubo (Christus dixit illi [mulieri Canaaniticae]: o mulier, magna est fides tua, μεγάλη σου ἡ πίστις).

Im objektiven Sinn: gilauba allichu (fides catholica), Weißenburger Symb. Athanas. 17; diu gemeina glouba, dasselbe in der Wiener Uebers. 18. Dann vorzugsweise: der Apostolische Glaube, das Apostolische Symbolum; nu allero manno galih, ther christani sin welle, the galaupa ia auh thaz frono gapet allern zilungu ille galirnen („nunc igitur omnis, qui christianus esse voluerit, hanc fidem et orationem dominicam festine studeat didicere"), Freisinger Exhortatio 42 (vgl. Fulder Hs. 43.).

Zu galauba gehören eine große Menge christlich religiöser Ausdrücke:

ungalauba, st. f., ungalaubo, sw. m. (incredulitas, infidelitas; nhd. Unglaube). Christus spricht zu den Jüngern: thuruh iwaran ungiloubon (propter incredulitatem vestram, *διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν*), Ammon. Matth. 17, 19.

galauban, 1 sw. (credere; nhd. glauben, der Umlaut im älteren gläuben wegen des i [Gothisch galaubjan] der 1 sw. Conjug.). Absolut: giloubi, kind, thanne werdent thir furlazano thino sunta (confide, fili, remittuntur tibi peccata tua), Ammon. Luc. 5, 20. Elisabeth spricht zur Maria: inti saligu thiu thar giloubta (et beata quae crediderit, *μακαρία ἡ πιστεύσασα*), Ammon. Luc. 1, 45. Das, was religiös geglaubt wird, verbindet das Ahd. entweder dem Lateinischen nach, durch die Präposition in, oder mehr dem Deutschen angemeßen durch an mit dem Verbum. So hat das Weißenburger (3.) Symb. Apost.: gilaubiu in got fater almahtigon, — in heilenton christ u. s. w. Ebenso das älteste St. Galler Symb. Apost. 4. Dagegen wechselt die jüngere St. Galler Uebersetzung (aus Jhdt 10; Nr. 8.) zwischen in und an: Ih wil gelob in got vater almahtigen, an den skepher des himiles unt der erde unt gelob an

sinen einpornen sun, — an den heiligen keist. Endlich der jüngste ahd. St. Galler Uebersetzer (Cod. Vindob. 2681. Nr. 5. und 7. Maßmann) aus dem 11ten Jhdt hat durchweg an.[1])

galaubo (credens); wio sconi thar in himile ist, thu es io giloubo ni bist (Wie schön es dort im Himmel ist, das [wörtl. ejus] glaubend bist du nimmermehr).

unchilaubo (incredulus), Isid. XIV, b, 14.

galaubig (credens, fidelis; nhd. gläubig); kalaubige atume (fideles spiritu), Hymn. 2, 8. Die Catholici heißen rehto geloubige (nhd. rechtgläubige), „dero Catholicorum, rehto geloubigon", Notker zu Ps. 67, 31.

ungalaubig (infidelis, nhd. ungläubig); ungilaubiger, infidelis, bei Kero c. 28. aus 1 Kor. 7, 15 (ὁ ἄπιστος).

ungalaubigi, st. f. (infidelitas); „tenebris infidelitatis, dien finstrinon ungeloubigi", Notker zu Ps. 87, 14.

halbgeloubige, catechumeni, gl. der Herrad (Hd.).

galaupnissa, st. f. (fides); See, birut ir gawisso gotes suni durah festea galaupnissa in nerrentan christ (Ecce profecto vos filii dei estis per fidem, quae est in Christo), die Predigt de vocatione gentium XX, 2, aus Galat. 3, 26 (διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ).

irrigalaubari, st. m. (haereticus), „haereticos, inimicos sanctae scripturae, irregeloubare, figinta dero heiligun scrifte", Notker zu Ps. 67, 31.

geloubirrari, haereticus; Notker zu Ps. 67, 31.

ungiloubfol, incredulus, Ammon. Luc. 1, 17.

---

1) Doch hält sich das in bis ins 15 Jhdt. Vgl. die von Maßmann unter Nr. 16. mitgetheilten Wiener und Münchner Symb. Apost. Ueber die ganze Materie s. Grimm, gramm. 4, 857.

ungiloubfulli, st. f. incredulitas, Ammon. Marc. 9, 23.

gloubtriuwa,[2]) st. f. (fides, Glaubenstreue), Notker zu Ps. 92, 2.

2) Bekehrung.

Das alttestamentliche שׁוּב (allgemein: sich umkehren) heißt mit dem Zusatz אֶל־יְהוָה (ad Deum) und sehr häufig auch ohne diesen Zusatz: ad pietatem redire (z. B. Jes. 6, 10.). Das neue Testament gibt dieß durch ἐπιστρέφειν (intransit. Matth. 13, 15; trans. Luc. 1, 16.), στραφῆναι (Matth. 18, 3.) und davon das Hauptwort ἐπιστροφή (die Bekehrung, Act. Apost. 15, 3.). Die Vulgata übersetzt das Verbum durch converti (trans. convertere), das Subst. durch conversio. Das Ahd. drückt diesen Begriff durch die verschiedenen Wörter aus, die das sinnliche Umwenden, Umkehren einer Sache bezeichnen. Doch hat schon in der ahd. Periode das Wort bekehren die vorzugsweise religiöse Bedeutung erhalten.

1) bikeran, 1 sw., bewahrt im Ahd. a) noch die sinnliche Bdtg: umwenden, hinwenden, bediu sint ouh sine (des Widdergestirns) posteriora becheret ostert zu dien fier sternon (eamque ob causam posteriora ejus conversa sunt orientem versus ad quatuor stellas), Notkers Erklärung zu

2) Auch triuwa allein übersetzt bisweilen fides im religiösen Sinn. So: rehtia triwa, in der Wiener Hs. des Symb. Athanas. (18.) für fides recta, was der Weißenburger gibt durch gilauba rehtiu. Die Begriffe von galauba und triwa sind nahe verwandt. Sie begegnen sich im Lat. fides. Daß aber triwa im Ahd. den eigenthümlichen Sinn der christlichen fides bekommen habe, kann man wohl nicht sagen. Vgl. jedoch Hymn. II, 8, 3: triuafte [kalaubige] atume = fideles spiritu. Hymn. III, 5, 2: triuaftemu lichamin = fideli corpore. Ferner ist hieherzuziehen truen, gatruen in der Bdtg confidere, z. B. Wiener Matth. 9, 2; foltruen, Wiener Matth. 28, 17.

Marcian. Capella, S. 54, ed. Graff. Dann b) im Allgemeinen: umwandeln, verwandeln, sin bruoder ward ouh pecheret in sinen glanzen sternen (etiam frater ejus conversus est in sidus splendidum suum),[3]) Notker, Marcian. Cap. S. 30. c) convertere ad religionem veram; Nu sint sie (die Heiden) becheret zuo Christo, Notker zu Ps. 73, 12; vone unrehte ze rehte sih pecherent, Wiener Symb. Apost. 7.

becherda, st. f. (conversio), durnohtigi becherda (perfectam conversionem), Wiener Symb. Apost. 7.

2) **gawentan**, 1 sw. (aus ga und wentan, nhd. wenden). Christus spricht zu Petrus: thu sihwanne giwentit gifestino thine bruoder (tu aliquando conversus [ἐπιστρέψας] confirma fratres tuos), Ammon. Luc. 22, 32. Das Aktivum Luc. 1, 17.

3) **gihwerban**, st. (converti, nach helfan), dhea (die Heiden) avur chihworvane (conversi), Isid. XXI, b, 3; forstanten enti gahwerfen enti ih sie gaheile (intelligant et convertantur et sanem eos), Wiener Matth. 13, 15.

gihwerban, 1 sw. (convertere); inti sin giwerbit (et convertantur, ἐπιστρέψωσι), Ammon. Matth. 13, 15.

3) Reue. Buße.

Mit dem Wort poenitentia übersetzt die Vulgata das neutest. μετάνοια (Matth. 3, 8; Luc. 17, 3.). Aber mit der Ausbildung der Lehre von der poenitentia hat sich der Begriff dieses Wortes bedeutend umgestaltet. Das Dogma der Römischen Kirche läßt die Poenitentia aus drei Theilen bestehen,

---

3) Die Worte des Marcian lauten: Cyllenius quoque in sidus vibrabile astrumque convertitur.

der Contritio, Confessio und Satisfactio.[4]) Der ahd. Sprachgebrauch weist auf eine ähnliche Scheidung hin. Von den drei Wörtern, die hier vor andern in Betracht kommen, entspricht nämlich die hriuwa (nhd. Reue) der Contritio; die bijihti (nhd. Beichte) der Confessio; endlich die buoza (nhd. Busze) der Satisfactio. Doch schließen sich die Bedeutungen der drei ahd. Wörter nicht ganz so streng aus, wie die fixirten dogmatischen Begriffe.

hriuwa, st. sw. f., dazu die Verba hriuwan, 1 sw. hriuwon, 2 sw. oder hriuwen, 3 sw. (nhd. reuen); gahriuwan, 1 sw. (nhd. gereuen); bihriuwen, 3 sw. (nhd. bereuen); hriuwison (bereuen); die Adjektiva hriuwag (nhd. reuig); unriwag (ohne Reue). Ich nehme diese Wörter zusammen, weil sich in manchen Ableitungen die Grundbedeutung besonders klar nachweisen läßt. Die Grundbdtg ist nämlich: Schmerz empfinden, bejammern. So spricht bei Otfrid V, 20, 77. Christus am jüngsten Tage zu den Frommen: Ob ih in karkare was, ir biriwetut thaz (Wenn ich im Gefängnis war, so habt ihr Schmerz darüber empfunden). Zacharias sagt in seinem Lobgesang bei Otfrid I, 10, 23. von Gott: Ginado sino warun, thaz wir nan harto ruwun (Seine Gnaden waren, daß wir ihn sehr jammerten). Daher heißt dann hriuwa der Schmerz, den man über die eigene That empfindet, die Reue in unserem Sinn des Worts; z. B. Duo kasah iudas, der inan dar forreat, daz aer ganidrit was, hrau sih duo (Tunc videns Judas, qui eum tradidit, quod damnatus esset, poenitentia ductus [wörtl. er bereute da]), Wiener Matth. 27, 3. Daß man mit hriuwa vorzugsweise die contritio bezeichnete, die der confessio vorangeht,

4) Catech. Rom. P. II. c. 5, 21.

während die buoza (satisfactio) erst nachfolgt, ersieht man aus dem Wiener Symbolum (7.): ih glouba an durnohtigi becherda unde ana rehta riuwa unde an begiht allero sundono unde meintatun, vollen gewissen ioh waren dinen antlaz; ih glouba, ube mennisclih nah warere sinero bigiht die sunta niemer ne geaverit, noh er andere meintati furder ne gewurchet, ube er rehto riuwonte unde statliche buozet — — (credo in perfectam conversionem et in veram poenitentiam [d. i. Reue im ahd. Sinn] et in confessionem omnium peccatorum et scelerum, plenam certam et veram tuam remissionem; credo, si quis post veram suam confessionem peccata non amplius iterat, neque alia scelera posthac perpetrat, si probe poenitens et recta ratione satisfacit) S. 80. Die Reihenfolge dieses Credo unterscheidet deutlich hriuwa, bijihti und buoza. Ebenso klar ist der Gegensatz von hriuwa und buoza in der St. Galler Ermahnung (41, S. 149.): swer diz mit waren riwen sorget ze bedenkenne unt wirdilichen unt warlichen hinnan fure puezen wile („Quicumque istud per veram penitentiam perpendere curaverit et digne [et vere] posthac emendare voluerit).

buoza, st. f. (nhd. Busze); buozan, 1 sw. (nhd. büszen); gibuozan (emendare, satisfacere); gehört zu baz (melius); Grundbdtg ist also meliorem reddere, emendare. Bei Otfrid V, 20, 73. spricht Christus zu den Frommen: Ir gibuaztut mir in war thurst inti hungar (depulistis mihi profecto sitim et famem). Daher buoza die emendatio begangener Fehler, der Schadenersatz. Dann speciell die satisfactio der gebeichteten Sünden durch Erfüllung der auferlegten Werke und Beßerung des bisherigen Lebenswandels. Denn Beides umfaßt das Wort buoza (buozan). Belege s. o. unter hriuwa. Für das Subst. buoza im

Sinn der neutest. μετάνοια führe ich noch an Notker zu Ps. 63, 10: „Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque, sezzent iuh in buozza unde toufent iuh alle," aus Act. Apost. 2, 38. (μετανοήσατε). Und hier berühren sich buoza und hriuwa in dem allgemeinen Sinn von μετάνοια und poenitentia. So spricht Christus bei Ammon. Marc. 1, 15: wanta gifullit ist zit, tuot riuwa inti giloubet themo evangelio (quoniam impletum est tempus, poenitentiam agite [μετανοεῖτε] et credite evangelio).

4) Beichte.

Die Confessio bezeichnet das Ahd. durch bijihti. Das Wort kommt her von jehan, st. (sagen, und insbesondere: mit Nachdruck, mit Hervorhebung sagen, affirmare, confiteri). Dieß auch im weltlichen Sinn sehr häufige Verbum und seine verschiedenen Composita werden zur Bezeichnung der religiösen Confessio angewandt.

jehan (confiteri). Ih gihu gode almahtdigen, daz — (Confiteor deo omnipotenti, quod —), Wiener Beichte 26.

bijehan (confiteri); unte bigihi dem almahtigin got, Münchner Beichte 21. So von Johannes Taufe bei Ammon. Matth. 3, 6: inti wurdun gitoufte in Jordane fon imo, bigehente iro suntono (et baptizabantur in Jordane ab eo, confitentes [ἐξομολογούμενοι] peccata sua).

farjehan, in doppelter Bdtg: 1) versprechen, geloben; Ih fergiho dir, trohtin got almahtiger, scalclichero gehorsami (spondeo tibi, Domine Deus omnipotens, servilem obedientiam), Wiener Symb. Apost. 7. 2) confiteri; der (eorum facinorum) vergehet dem almahtin got. Münchner Beichte 21.

bijiht, bijihti, st. f. (nhd. Beichte, aus der mhd.

Contraction bihte) das Subst. zu dem angeführten bijehan (confiteri). Das Wort bijihti ist im Ahd. noch nicht ausschließlich religiöser Terminus für das Sündenbekenntnis, das dem Priester abgelegt wird, wie jetzt unser Beichte. Es hat vielmehr noch die allgem. Bdtg: nachdrucksvolle Aussage, und kann somit jedes Bekenntnis und jedes Versprechen bezeichnen. In der zweiten Bdtg verwendet Kero c. 58 pigihti für das Mönchsgelübde. Die allgemeine Bdtg von confessio aber drückt qijihti aus bei Isid. X, b, 19: See hear nu dhea dhrifaldiu heilacnissa undar eineru biiihti (Ecce trinam sanctificationem sub una confessione; es ist die Rede von dem Ruf der Seraphim, Jes. 6, 3.). Bei weitem am gewöhnlichsten aber hat schon im Ahd. das Wort bijihti die Bdtg von unserem Beichte; z. B. begiht allero sundono, Wiener Symbol. Apost. 7.

b i g i h t i g (confitens) Adjektiv. zum Vorigen. Ih wirdu gote almahtigen bigihtig inti allen gotes heiligen inti dir gotes manne allero minero suntono. (Ich werde Gott dem allmächtigen eingeständig und allen Gottes Heiligen und dir Gottes Manne (sacerdoti) aller meiner Sünden), Fulder Beichte 28. (vgl. 27.)

Ueber k e j i h t a r e und b i h t a r e vgl. S. 294.

———————

Neuntes Kapitel.

Werke. Liebe.

1) Werke.

DIeß Kapitel bildet die Fortsetzung des siebenten. Wie dort, so werde ich mich auch hier auf die wesentlichsten Punkte beschränken. Die Früchte des Glaubens sind die Werke. Das Griech. ἔργα, Lat. opera gibt schon das Ahd. durch werc. An und für sich enthält der Ausdruck werc weder den Begriff des Guten noch den des Bösen. Beides wird erst durch den Zusammenhang hineingelegt. So des Teufels Werke: forsahhistu unholdun werc indi willon (renuntiasne daemonibus opera et voluntatem?) [1]) fragt der Priester den zum Christenthum übertretenden Deutschen Heiden in der Merseburger Abrenuntiatio. Dagegen Ammon. Joh. 6, 28: thaz

1) Ich faße unholdun als Dativ, wie in der ersten Frage forsahhistu unholdun. Nach der niederdeutschen Abrenuntiatio (Nr. 1. Maßmann) end allum dioboles wercum, denkt man zuerst unholdun müßte genit sein. Die Symbola, die mit einer Abrenuntiatio beginnen, scheinen die zu bestätigen (sinen werchon u. s. f. Nr. 7—10. Maßmann). Aber die Merseburger Absagung construirt vielmehr wie das Münchner Bruchstück Nr. 11. bei Maßmann: Ich widersag deme tiufel minen lip unde mine sele. Will man jedoch unholdun als einen schon verstümmelten genit. für unholdono faßen, so wird man es am besten zum Feminin. unholda ziehen (S. o. Kap. 6, 3.).

wir wirkemes gotes werc (ut operemur opera dei). Mit guot verbunden: thaz sie gisehen iwaru g u o t u w e r c, inti diurison iwaran fater (ut videant vestra bona opera [τὰ καλὰ ἔργα] et glorificent patrem vestrum), Ammon. Matth. 5, 16; guodiu werc, Weißenburger Vaterunser 55.

2) Liebe.

Der Mittelpunkt alles christlichen Handelns ist die Liebe: die Liebe zu Gott und zu den Menschen. Das neue Test. bezeichnet diese Liebe in allen ihren Beziehungen mit dem Wort ἀγάπη, ἀγαπᾶν. Die Vulgata übersetzt ἀγάπη mit caritas und dilectio, n i e m a l s mit amor.[2]) Das neutestamentliche ἀγαπᾶν übersetzt die Vulgata mit diligere; wo vom ethischen Begriff des ἀγαπᾶν die Rede ist, gibt sie es n i r g e n d s durch amare.[3]) Das Wort amare dagegen verwendet die Vulgata für das Griechische φιλεῖν. Wenn auch die Bedeutungen von ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Grundtext des neuen Testaments bisweilen sich berühren, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß ἀγαπᾶν vorzugsweise den christlich sittlichen Begriff der Liebe, φιλεῖν dagegen den der natürlichen Zuneigung ausdrückt.[4]) Um diese Nebenbeziehung der natürlichen Zu-

---

2) Das Wort amor kommt überhaupt in der versio vulgata des Neuen Testaments nur dreimal vor, 1 Petr. 1, 22; 2 Petr. 1, 7 zweimal. In allen drei Stellen gibt fraternitatis amor das Griechische φιλαδελφία wieder.

3) Sie gibt ἀγαπᾶν überhaupt im ganzen neuen Test. nur einmal durch amare, nämlich 2 Petr. 2, 15. Βαλαὰμ τοῦ Βοσὸρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, „qui mercedem iniquitatis amavit,“ und diese Stelle hat mit dem oben Besprochenen nichts zu thun.

4) Dieß ergibt sich, wenn man die vielen Stellen vergleicht, in denen ἀγαπᾶν und φιλεῖν vorkommen. Sollte der Wechsel von ἀγαπᾶν und φιλεῖν Joh. 21, 15—17 wirklich gleichgültig sein? Ist nicht

neigung, sowohl der geschlechtlichen, als der persönlich freundschaftlichen vom Begriff der christlichen Liebe zu scheiden, meidet die Vulgata die Wörter amor [5]) und amare, und bedient sich statt ihrer der Wörter caritas und diligere.

Das Ahd. macht den Unterschied des Griechischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν, des Lat. diligere und amare, nicht. Es verwendet vielmehr einen und denselben Ausdruck und seine Ableitungen sowohl für caritas und diligere, als für amare in allen ihren Bedeutungen. Es gebraucht dafür nämlich das Wort minna. [6])

minna, st., selten sw. f., von der Wurzel man, munum (gedenken, urverwandt das Lat. me-min-i, Griech. μι-μν-ήσκο-μαι); die Grundbdtg ist demnach: das Andenken, die Erinnerung an den Geliebten. [7]) Daraus entspringt die Bdtg von amor im natürlichen Sinn, und endlich die von caritas und dilectio zur Bezeichnung der christlichen ἀγάπη in allen ihren Beziehungen. Von minna bildet das Ahd. das Verbum minnon, 2 sw., das dem Subst. minna in allen seinen Bedeutungen folgt. 1) „Amor, minna lust" Notker zu Ps. 79, 17.; minna, dulcedo (amoris), gl. zu Virg. Aen. XI, 538 (V. Ae.) 2) Im Neuen Test. minnon = amare (φιλεῖν);

---

vielmehr im gegebenen Zusammenhang φιλεῖν eine Steigerung des ἀγαπᾶν?

5) Ich erinnere beiläufig daran, daß im ganzen neuen Test. das Wort ἔρως nicht vorkommt.

6) Es scheint mir ebenso charakteristisch, daß Hieronymus die Worte amor und amare für ἀγάπη, ἀγαπᾶν vermeidet, wie es gewis nicht ohne Bedeutung ist, daß die Deutschen das natürliche minna, minnon ganz unbefangen dafür verwenden.

7) Im Altnordischen heißt minni memoria, minna recordari, die Nebenbedeutung amor hat sich gar nicht entwickelt, Grimm, mythol. S. 52. Ebend. über den Deutschen Brauch des Minnetrinkens.

Inti wiof ther Heilant. Tho quadun imo thie Judaei: senu, wuo her inan minnota (Et lacrymatus est Jesus. Dixerunt ergo Judaei: ecce, quomodo amabat [ἐφίλει] eum) Ammon. Joh. 11, 35. 36. 3) minna = caritas,[8]) dilectio (ἀγάπη); minnon = diligere (ἀγαπᾶν); Oh ih vorstuont iwih, wanta ir gotes minna ni habet in iu (Sed cognovi vos, quia dilectionem dei [τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ) non habetis in vobis), Ammon. Joh. 5, 42.; Inti bi thiu ginuhtsamot unreht, ercaltet minna managero (Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas [ἡ ἀγάπη] multorum), Ammon. Matth. 24, 12.; minnos truhtin got thinan fon allemo thinemo herzen, inti fon allero thinero selu, inti fon allemo thinemo muote, inti fon allemo thinemo megine (diliges [ἀγαπήσεις] dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua) Ammon. Marc. 12, 30.; Thiz (das eben Angeführte) ist thaz erista inti meista bibot. Thaz aftera ist gilih thesemo: thaz thu minnos thinan nahiston, sama so thih selbon (Hoc est primum et maximum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges [ἀγαπήσεις] proximum tuum, sicut te ipsum), Ammon. Matth. 22, 38. 39. Nach diesen Hauptstellen nur noch eine aus den kleineren religiösen Denkmählern: In der Auslegung des Anfangs vom Vaterunser sagt die Indersdorfer Handschrift (56.): Habe fraternam caritatem, diu tuot dich wesen sinen sun. Die parallele Wiener Handschrift (57) gibt dieß: habe die minna, diu tuot dih wesen sinen sun (habeas caritatem, haec facit te esse filium ejus). Wir ersehen hier,

8) caritas in der Form karitati ins Deutsche herübergenommen, Otfrid I, 18, 38.

daß diu minna im Ahd. auch ohne nähere Bezeichnung den Begriff der christlichen ἀγάπη ausdrückte.[9])

Durch die christliche Ansicht von der allgemeinen Liebe erhalten nun weiter manche bürgerliche Ausdrücke einen religiösen Nebensinn, den sie außerhalb des Christenthums nicht haben konnten. Ich führe den Ausdruck der Nächste an. Thie nahiston (Superl. von nah) sind im Ahd. die bürgerlichen Nachbarn. So heißt es Ammon. Joh. 9, 8. von dem Blindgebornen, den Christus geheilt hat: Giwesso thie nahiston, inti thie inan er gisahun, thaz her betalari was, quadun — (Itaque vicini [οἱ γείτονες], et qui videbant eum prius, quia mendicus erat, dicebant —). In diesem Sinn gehört das Wort der ahd. Sprache an ohne alle Beziehung auf das Christenthum. Wenn dagegen das ahd. der nahisto, unser der Nächste, so viel heißt als Mensch, Mitmensch überhaupt, so konnte dieß nur durch einen Glauben geschehen, der alle Menschen für Brüder und Nachbarn erklärt. In diesem Sinn sagt Christus in der oben angeführten Stelle (Ammon. Matth. 22, 39.) thaz thu minnos thinan nahiston (proximum tuum, τὸν πλησίον σου.)[10]) Denn erst durch die Auffaßung des Christenthums, wie sie Christus in dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29—37.) ausspricht, erhielt der alttestamentliche Ausdruck (רֵעַ) wirklich seine weltumfaßende Bedeutung.[11])

9) Die köstliche Schilderung der christlichen ἀγάπη, die Paulus 1 Kor. 13 gibt, findet sich theilweise (v. 4—6) ahd. übersetzt und ausgelegt in der Predigt de vocatione gentium, XX. XXI.

10) Ein anderes dem Ahd. eigenthümliches Wort, um den Begriff des proximus auszudrücken, ist gilegan; es ist part. praet. von giligan (jacere, procumbere) und bezeichnet allgemein den Verwandten, den Genoßen, proximus. Notker Ps. 34, 14.

11) Dem Keime nach lag sie allerdings in dem Gebrauch des Hebr.

Unter den Tugenden, die durch die Liebe gewirkt werden, steht oben an die Demuth.[12]) Das Neue Test. gebraucht dafür den Ausdruck ταπεινός; das christliche Latein humilis, Subst. humilitas. Das Ahd. gibt dieß durch odmuoti, deomuoti und einige andere Ausdrücke.

1) odmuot und odmuoti, Adjekt., zusammengesetzt aus odi (facilis, commodus) und muot (animus, mens); „aotmot, — humilis" Pariser gl. (Pa.); „oodmuadi, humilis" Reichenauer gl. (Ra.)

odmuoti, Subst. st. f. (humilitas). Von Christus, als er den Jüngern die Füße wusch, sagt Otfrid IV, 11, 18: thiu sin hoha guati lerta sie otmuati (celsa ejus bonitas docuit eos humilitatem).[13])

odmuotan, sw. 1 (humiliare) „otmolit, humiliat" gl. Keros (gl. K.)

רֵעַ, רֵעָה für quivis alius. Denn wenn es z. B. Deuter. 5, 17. heißt: וְלֹא-תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא׃ (Du sollst kein falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten), so bezieht sich das רֵעֲךָ allerdings auf alle Menschen. Daß man aber unter den Juden in der ethischen Anwendung des Wortes רֵעַ (ὁ πλησίον) nicht an die christliche, alle Menschen umfaßende Bedeutung dachte, beweist eben der Zusammenhang, in dem die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt wird.

12) Unter den großen Heiden ist wohl kaum einer dem Begriff der ächten christlichen Demuth näher gekommen als Sophokles. Denn eine Religion des Uebermuths und der Selbstvergötterung zu verkünden, davon waren die größten Geister des Alterthums weit entfernt. Auf der andern Seite kann man nicht läugnen, daß die Demuth von den Christen oft in überspannter, ja widerlicher Weise aufgefaßt worden ist. Auch zu dieser Ausartung des reinen Christenthums liefert die Geschichte des Mittelalters reiche Belege. Aber man wird anerkennen müßen, daß die misverstandene Demuth mittelalterlicher Mönche einen großartigeren Charakter hatte als die ähnlichen Verirrungen neuerer Jahrhunderte.

13) Wenn im ahd. Ammonius Luc. 1, 48. das humilitatem (τὴν ταπείνωσιν) des Lobgesangs durch odmuoti übersetzt wird, so ist dieß ein Misverständnis des Grundtextes; vgl. Luther z. d. St.

g a o d m u ô t a n, sw. 1 (humiliare); dher sih dhurah unsih chiodmuodida (qui se humiliavit pro nobis [Christus]) Isid. XXI., a, 16.

o d m u o t i g, Adj. (humilis); Christus sagt: lernet fon mir, thaz ih mandawari bin inti odmuotig in herzen (discite a me, quia mitis sum et humilis [ταπεινός] corde) Ammon. Matth. 11, 29.

g a o d m u o t i g o n, 2 sw. (humiliare); So wer sih giotmuotigot so so theser luzilo (quicunque humiliaverit [ταπεινώσῃ ἑαυτόν] se sicut parvulus iste) Ammon. Matth. 18, 4.

2) d i o m u o t i, Adj. (humilis), zusammengesetzt aus dio (subjectus, vgl. untardio Otfrid I, 22, 57; diu, st. f. [ancilla]) und muot (animus, mens); ibu — diomuate pirum funtan (si humiles inveniamur) Kero c. 2. (21. a).

d i o m u o t i, Subst. st. f. (humilitas; nhd. Demuth); Sic in ultimo gradu recipiatur, ut ex hoc ejus humilitas comprobetur, — er diu siniu theomuoti si kechoreot, Kero c. 29.

u n d i o m u o t i, st. f.; Ih pin sundic — in allero undiemuoti (sum peccatrix in omni inhumilitate, s. v. v.) Wiener Beichte 35. (S. 141.)

d i o m u o t i g (humilis; nhd. demüthig); diemuotige pringent michelen wuocher (humiles multum fructum ferent) Notker zu Ps. 64, 14.

d i e m u o t i g o, Adverb. (humiliter) Notker zu Ps. 17, 28.

d i o m u o t l i h, Adj. (humilis), d i o m u o t l i c h o, Adv. (humiliter); theomuatlicho, Kero c. 7. (29. a.)

d i o m u o t a n, 1 sw. (humiliare); In vastun diemuota ih mina sela (humiliabam in jejunio animam meam) Notker Ps. 34, 13.

gadiomuotan, 1 sw. (humiliare); der wile — er haben guollichi, er er sih kediemuote (is prius habere vult gloriam, quam se humiliet) Notker zu Ps. 126, 3.

3) Auch andere Composita mit dem ersten Theil von diomuot werden zur Bezeichnung der christlichen humilitas gebraucht.

deolih[14]) (humilis), deolihho (humiliter), Kero, c. 9; c. 7.

deoheit, st. f. (humilitas), gradus humilitatis, stiagilsprozzo dero deoheiti, Kero c. 7.

gadionon, 2 sw. (humiliare) Kero, c. 7.[15])

4) mezmuoti, von mez (modus, Maaß); „daz du mih nu humilem (mezmuotin) gehorest", Notker zu Ps. 29. 9.

mezmuoti, f.; „humilitas in prosperis (mezmuoti in framspuote)" Notker zu Ps. 62, 7.

5) nidarer (humilis); gehaltet er die nidere sint in iro muote (humiles spiritu salvabit) Notker Ps. 33, 19.

niderren (humiliare); Der zu Gott will, der niderre sin herza, Notker zu Ps. 33, 19.

nidermuotig (humilis); „superbi et humiles (hohmuotige unde nidermuotige)", Notker zu Ps. 48, 3.

Unter den äußerlichen Werken, auf die das Mittelalter ein besonders großes Gewicht legte, treten vorzüglich zwei hervor, Fasten und Almosen.

1) fasta, st. sw. f. (jejunium); mina fastun ni bihielt (jejunium meum non observavi) Fulder Beichte 28. (vgl. 27.)

---

14) Kero c. 9. (31. a.) übersetzt supplicatio Litaniae mit deolihas kipet. Ob die Lesart in Schilters Thes. richtig ist, kann ich nicht beurtheilen, da ich Hattemers Ausgabe nicht mehr zur Hand habe.

15) Ueber deodraft (Hymn. 6, 6. und 10, 3.) s. J. Grimm zu Hymn. VI, 6, 2.

Speciell die Quadragesima z. B. bei Kero 41. (p. 44. b.): In Quadragesima, fon fastun.

diotfasta, sw. f., Volksfasten, allgemeines Fasten, von diot (populus);[16]) die heiligin dietfastun unte andir vastun, Münchner Beichte 21.

iarvasten, Benediktbeurer Beichte 40.

fastataga (nhd. Fasttage), Wiener Beichte 35. (S. 141.)

fasten, 3 sw. (jejunare); thanne ir fastet (quum jejunatis) Ammon. Matth. 6, 16.

2) alamuosa, st. f., alamuosan, st. n. (nhd. Almosen), ist entlehnt aus eleemosyne, dieß aus ἐλεημοσύνη. Das Ahd. behält entweder die Lat. Form bei oder gibt ihr einen mehr Deutschen Klang. Das Erstere thut Ammonius: gebet elemosinam, Luc. 11, 41; elimosinam, Matth. 6, 2. Als st. f.: alamuosa ni gab, so ih solta (eleemosynen non dedi, ut debui) Wiener Beichte 32. Als st. n. der Instrumentalis mit alamusanu, Muspilli, 100.

---

16) An diaeta (Δίαιτα, ἀσιτία Du Fresne s. v.) darf man nicht denken.

Zehntes Kapitel.

Jüngstes Gericht. Ewiges Leben.

Der christliche Glaube lehrt, daß am Ende der Tage die Todten auferstehen. Dann kehrt Christus wieder zum jüngsten Gericht. Die Guten werden von den Bösen geschieden. Die Guten gehen ein zur ewigen Seligkeit, die Bösen zur ewigen Verdammnis. Die Welt aber vergeht im Feuer.

Das Deutsche Heidenthum hatte gleichfalls den Glauben an eine Zerstörung der gegenwärtigen Welt durch Feuer. Die Eddische Völuspa schildert uns das Weltende nach heidnisch Deutscher Ansicht. Trotz merkwürdiger Berührungen zwischen heidnisch Deutschen und christlichen Ansichten ist doch nicht daran zu denken, daß der ganze Inhalt der Völuspa dem Christenthum entlehnt sei.[1]) Wo die heidnische und die christliche Ansicht, wenigstens scheinbar, aneinandergränzen, konnte sich das neu eingeführte Christenthum den heidnischen Worten und Begriffen anschließen. Wir werden namentlich Eine merkwürdige Herübernahme des heidnischen Ausdrucks kennen ler-

---

1) Vgl. Grimm, mythol. S. 775. Ueber das mögliche Eindringen christlicher Ansichten in die heidnischen Vorstellungen auch vor der Bekehrung zum Christenthum s. ebend. S. 776.

nen.[2]) Daß nichtsdestoweniger die christliche Ansicht vom jüngsten Gericht ganz eigenthümlich dasteht, in der Hauptsache scharf abgegränzt gegen die heidnische, brauche ich kaum zu bemerken. Wie überall, so ist auch hier unsre Aufgabe, die specifisch christlichen Vorstellungen in der Ausdrucksweise der Althochdeutschen Sprachdenkmähler zu verfolgen.

1) Das jüngste Gericht.

Dieselben Ausdrücke, mit denen das Amt des weltlichen Richters bezeichnet wird, werden auch angewandt auf Christus als Weltrichter. Insofern demnach nur aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß diese weltlichen Ausdrücke hier gerade in einem höheren religiösen Sinn verstanden werden sollen, kann man kaum sagen, daß sie an sich durch das Christenthum eine veränderte Bedeutung erhalten haben. Anders aber ist es, wenn einzelne Ausdrücke eine vorwiegende oder gar ausschließliche Beziehung auf das Weltgericht bekommen. Leicht ist hier die Entscheidung über den Einfluß des Christenthums, wo das Wort zur Bezeichnung eines christlichen Begriffs erst gebildet worden ist, wie z. B. unser Compositum Weltgericht. Schwerer dagegen, wo ein Wort oder ein Complex von Worten erst mit der Zeit eine ausschließlich oder doch überwiegend religiöse Bedeutung erhalten hat, wie z. B. unser der jüngste Tag, der Tag des Gerichts.

Das Lat. dies novissimus, Griech. ἡ ἐσχάτη ἡμέρα gibt das Ahd. bisweilen durch d e r l e z i s t o t a g (nhd. der letzte Tag); inti ih arweku inan in themo lezisten tage (et ego resuscitabo eum in novissimo die, τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), Am-

2) Hölle, s. u. Muspilli gehört in die Behandlung der heidnischen Mythologie. S. Grimm, mythol. S. 768.

mon. Joh. 6, 44. Weit überwiegend ist aber schon im Ahd. die Bezeichnung der jungisto tag (nhd. der jüngste Tag); jungisto heißt im Ahd. novissimus, ultimus. So z. B. ultima pars ejus orationis, iungista teil kepetes, Kero c. 13, (32, b.); — Manege werdent eriston iungiston, inti thie iungiston eriston (Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi) Ammon. Matth. 19, 30. Daher dann in Anwendung auf die letzten Dinge: die [3]) iungesta resurrectio (novissima res.) Notker zu Ps. 29, 6; und besonders: nibi thaz ih arweke then in themo iungisten tage (sed resuscitem illud [illum] in novissimo die, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), Ammon. Joh. 6, 39; unde glouba die warun urstendi mennisgines chunnes in demo iungesten taga (et credo veram resurrectionem generis humani novissimo die) Wiener Symbol. Apost. 7.

Dazu kommt noch für dies novissimus das Compositum enditago, sw. m., von endi, st. n. (finis, nhd. Ende); Saget in ouh zi ware fon themo endidagen thare (dixit iis etiam revera de novissimo die ibi) Otfrid IV, 7, 27.

Das Lat. dies judicii (ἡμέρα κρίσεως) gibt das Ahd.:

1) tuomes tag, oder als Compos. tuomtag, von tuom, st. m. und n. (judicium), z. B. Noh der fater tuomit einigan, ouh allan then tuom gab themo sune (Neque enim pater judicat [κρίνει] quemquam, sed omne judicium [τὴν κρίσιν] dedit filio) Ammon. Joh. 5, 22. — geltent reda fon themo (dem unnützen Wort) in tuomes tage (reddent rationem de eo in die judicii, ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως) Ammon. Matth. 12, 36. Der Wiener Matth. hat hier das Compos. in tuomtage.

---

3) die, Graff (Quedlinburg 1839. S. 110.) und Schilter.

2) suonatag, st. m., oder suonatago, sw. m., von suona (judicium, s. o.); demu suonotakin (dem jüngsten Gerichtstag), Freisinger Vaterunser 58. (vgl. 59.); za suonutagin, Freisinger Exhortatio 42. (vgl. 43.)

3) stuatago, sw. m. von stuen (büßen); verit denne stuatago in lant (venit tunc retributionis dies in terram), Muspilli, 60.

4) taga girihti (dies ultionis, ἡμέραι ἐκδικήσεως) findet sich Ammon. Luc. 21, 22. zunächst in Beziehung auf das Strafgericht über Jerusalem.[4])

2) Ewiges Leben. Himmelreich.

Das jüngste Gericht scheidet zwischen Guten und Bösen. Die Guten gehen in das ewige Leben ein, die Bösen zur Qual der Hölle. Das Leben ist ein im christlichen Glauben mannigfach wiederkehrender Begriff, der zur Bezeichnung des höchsten geistigen Daseins gebraucht wird. Wir haben lebendig als Beiwort Gottes (אֵל חַי) kennen lernen. So kommt das Wort in vielen andern Verbindungen vor, z. B. in der Geschichte von Christus und der Samariterin: lebenti wazzar (aquam vivam, ὕδωρ ζῶν) Ammon. Joh. 4, 10. Am bedeutungsvollsten aber wird das Wort als Bezeichnung des Zustandes, in den die Seelen der Gerechten nach dem Tode

4) Schon bei taga girihti war ich zweifelhaft, ob ich es unter den christlich gefärbten Ausdrücken aufführen dürfe. Noch mehr ist dieß der Fall bei urteila (judicium) Wiener Symb. Athan. 18; vgl. ci ardeilenne, Weißenb. Symb. Apost. 3; urteilari, Wiener Symb. Apost. 7. u. s. f. Die Erscheinungen, die dem Weltende vorausgehen, berühren das Gebiet der Sprache nur wenig. Nur der Name des Antichristo (Muspilli 42. 48.) wäre zu erwähnen. Vgl. über die Mischung christlicher und heidnischer Vorstellungen vom Weltende Grimm, mythol. S. 768—785 und S. 158.

kommen: ζωὴ αἰώνιος (Joh. 6, 54.) oder auch bloß ζωή (Matth. 18, 9.). Das Lat. gibt dieß durch vita aeterna, vita, und als Verb. vivere. Das Ahd. gibt das Verbum durch leban (1 sw., en, 3 sw.; nhd. leben), z. B. thaz tuo, inti lebes (hoc fac et vives [ζήσῃ], Christus zum Schriftgelehrten) Ammon. Luc. 10, 28. Das Subst. ζωή aber gibt das Ahd. durch lib, st. m. st. n. (vita, unser nhd. Leib, aber mit völlig veränderter Bedeutung); das Wort gehört zur Wurzel liban, wovon bi-liban (manere, nhd. bleiben). Αἰώνιος, aeternus gibt das Ahd. durch die von ewa (aevum, αἰών, s. Abthlg. II. Anf.) abgeleiteten Adjektiva: ewin, ewig, ewinig.

ewin lip; Der thar izzit min fleisg inti trinkit min bluot, habet ewin lib (Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, ζωὴν αἰώνιον), Ammon. Joh. 6, 55; ewinaz lib, Ammon. Joh. 6, 27; 6, 40.

ewig lib; gilaubiu in — liib ewigan (credo in vitam aeternam) Weißenburger Symb. Apost. 3. Ebenderselbe Ausdruck in den andern ahd. Bearbeitungen des Symbol. Apost. (Nr. 4—10, Maßmann).

ewinig lib; gibuh ouh in war min thaz ewiniga lib in (do etiam profecto aeternam vitam iis) sagt Christus bei Otfrid III, 22, 24.

lib, allein, dem Lat. vita, Griech. ζωή entsprechend; guot ist thir einougen in libe richison (bonum tibi est luscum in vita regnare), Ammon. Matth. 18, 9.

Der Ort, an den die Seelen der Gerechten kommen, ist der Himmel. Es ist schon oben bemerkt worden, daß der natürliche Gegensatz von Himmel und Erde dem Deutschen Heidenthum so gut bekannt war wie dem Griechischen. Hier ist nun nachzuweisen, wie die geistigen Beziehungen, die das

Christenthum mit dem Begriff des Himmels verbindet, in das ahd. Wort aufgenommen worden sind.

Das Neue Testament gebraucht entweder den Singular *οὐρανός* (Matth. 6, 20.), *ὁ οὐρανός* (Luc. 15, 7.), oder den Plural *οὐρανοί* (Matth. 18, 19.), *οἱ οὐρανοί* (Marc. 12, 25.), entsprechend dem Hebr. הַשָּׁמַיִם. Eine bei Matthäus oft wiederkehrende Verbindung ist *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, wofür sich in andern Schriften des Neuen Test. *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* und Aehnliches findet. Das Lat. schließt sich dem Griech. an, indem es *οὐρανός* durch coelum; *οὐρανοί* durch coeli; *βασιλεία οὐρανῶν* durch regnum coelorum gibt. Das Ahd. folgt treu dem Lateinischen. Coelum gibt es durch himil, st. m.; coeli durch himila; regnum coelorum durch himilo richi. Der Plural muß jedoch der ahd. Sprache nicht recht genehm gewesen sein. Denn mehrfach findet sich der Versuch, ihn, wo er im Grundtext steht, durch den Singular zu ersetzen. So geben mehrere ahd. Bearbeitungen des Vaterunsers das qui es in coelis durch du in himele bist.[5])

Nach diesen Bemerkungen versteht es sich von selbst, daß die Ausdrücke himil, himilo richi im Ahd. dieselbe Begriffssphäre füllen, wie *οὐρανός*, *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* im Neuen Test. Trisiwet iu treso in himile (Thesaurizate vobis thesauros in coelo) Ammon. Matth. 6, 20; iuwar mieta ist ginuhtsam in himilon (merces vestra copiosa est in coelis) Ammon. Luc. 6, 23; tuot riuua, wanta nahit sih himilo richi (poenitentiam agite, appropinquat enim regnum coelorum) Ammon. Matth. 3, 2; Christus spricht zu Petrus: Inti dir gibu sluzzila himilo riches (Et tibi dabo claves

5) Nr. 46; 47; 48; 51; 52 (Maßmann) haben den Sing.; Nr. 45; 49; 50 den Plural.

regni coelorum) Ammon. Matth. 16, 19. Ferner: gotes richi ist inin iu (regnum dei intra vos est), Ammon. Luc. 17, 21; queme thin rihhi (adveniat regnum tuum) im Vaterunser bei Ammon. Matth. 6, 10. Ebenso die andern ahd. Vaterunser (Nr. 45—52) richi thin; din riche u. s. f.

Von himil bildet das Ahd. dann wieder mehrere Ableitungen und verwendet sie im christlichen Sinn:

himilisc, Adj. (coelestis; nhd. himmlisch); oba ih iu erdlihhu quad, inti thiu ni giloubet, wuo, oba ih iu quidu thiu himiliscun, giloubet (si terrena dixi vobis et non creditis, quomodo, si dixero vobis coelestia [τὰ ἐπουράνια], credetis) Ammon. Joh. 3, 12; menigi himilisches heres (multitudo militiae coelestis, πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου) Ammon. Luc. 2, 13.

himillih (coelestis), Pariser und Keron. gl. (Pa. gl. K.). Von den Zusammensetzungen mit himil erwähne ich nur himilrichi (regnum coelorum; nhd. Himmelreich), das besonders bei Otfrid sehr häufig dasselbe ausdrückt, was der ahd. Uebersetzer des Ammonius noch, dem Lat. treu, durch den Genit. Plur. (himilo richi) gibt: sih mannolih bithahti, quad, himilrichi nahti (Jeder möge in sich gehen, sprach er [Johannes der Täufer], das Himmelreich nahte), Otfrid I, 23, 12.

Für den Aufenthalt der Seligen bedient sich das Neue Test. des Wortes παράδεισος (Luc. 23, 43.). Es bezeichnet ursprünglich einen Lustgarten.[6]) Die ältesten Theile des Alten Test. kennen den Ausdruck noch nicht. In der Schöpfungsgeschichte kommt er im Grundtext nicht vor. Erst die LXX geben das גַּן (hortus) des Grundtextes (Genes. 2, 8; 9; 10.)

---

6) Im A. T. פַּרְדֵּס, Cant. 4, 13. Ableitung nicht sicher; ob aus dem Persischen, zweifelhaft, nach Winer s. v.

durch παράδεισος; und aus den LXX hat es die Vulgata herübergenommen. Im Neuen Test. bezeichnet παράδεισος den Aufenthalt der abgeschiedenen Gerechten.[7]) Die Vulgata behält auch hier den Ausdruck paradisus bei, und aus ihr ist er ins Ahd. übergegangen. Bisweilen die Lat. Form beibehalten: hiutu bistu mit mir in paradiso (hodie mecum eris in paradiso) Ammon. Luc. 23, 43. Meist aber in ein Deutsches st. n. 1, paradis, oder st. n. 2, paradisi umgewandelt. — Gott und das Wort haben alle Dinge gemacht, ouh himilrichi hohaz ioh paradys so sconaz (et coelorum regnum altum et paradisum tam pulchrum), Otfrid II, 1, 25; in thaz scona paradysi (in pulchrum paradisum, Christus zum Schächer am Kreuz) Otfrid IV, 31, 26.

Daneben wird paradisus im Ahd. auch übersetzt: wunnigarto (nhd. Wonnegarten) inti intsperranti wunnigartun (et reserans paradisum [Christus] Hymn. XXI, 6, 4.; wunnogarto, Notker zu Ps. 37, 5. zartkarto (hortus deliciarum) Notker zu Ps. 95, 10.[8])

Unter den Ausdrücken, die den Zustand der Gerechten im ewigen Leben bezeichnen, hebe ich noch hervor das Wort salig (nhd. selig) und seine Verwandten. Das Adj. μακάριος gibt das Lat. durch beatus, das Ahd. durch salig; die Wurzel des Worts ist das Gothische sels (ἀγαθός), urverwandt dem Lat. salus; Salige sint, thie thar sint subere in herzon (Beati mundo corde) Ammon. Matth. 5, 8., und so in den andern Seligpreisungen und sonst oft. Davon das Substantiv. saligheit, st. f. (beatitudo; nhd. Seligkeit); Ziu ufslagost

7) Vgl. jedoch Olshausen zu Luk. 23, 43.
8) Vgl. Grimm, mythol. S. 781.

du dia saligheit, dero wir biten (Quamobrem differs beatitudinem [Domine], quam rogamus) Notker zu Ps. 87, 15.

Von derselben Wurzel das Wort salida, st. f. (beatitudo); Si kundta thar, sosiz was, thaz in thiu fruma queman was, salida zi libe, gommanne ioh wibe (Ea [Anna prophetissa] nuntiavit ibi, ut erat, quod iis salus venit, beatitudo ad vitam, viro et mulieri) Otfrid I, 16, 17. 18.

3) Hölle.

Das ahd. Wort hella, st. f. (Unterwelt; nhd. Hölle) ist der Deutschen Mythologie entnommen. Hel ist in der Edda die Tochter des Loki und einer Riesin. Ihr düstres Reich liegt tief unter der Erde, und zu ihr fahren die Todten nieder, die an Krankheiten oder vor Alter gestorben sind. Das Christenthum verwandte das vorgefundene ahd. Wort hella für das Lat. infernus, das in der Vulgata dem Griechischen ᾅδης, Hebr. שְׁאוֹל, entspricht. Dagegen hat sich der Sinn von gehenna, γέεννα, גֵּי הִנֹּם eigentlich vallis Hinnom bei Jerusalem) erst nach und nach mit dem Wort hella verbunden.

Der Ort der Strafe heißt im Ahd. helliwizi, st. n., (inferni poena); hella fiur (inferni ignis);[9]) oder auch bloß wizi; ewig fiur, ewin fiur (aeternus ignis); quala, st. f. (supplicium; nhd. Qual); pech, st. n. (wahrscheinlich identisch mit pech, pix, nhd. Pech). Der Zusammenhang dieser Ausdrücke mit den entsprechenden biblischen liegt vor Augen und wird sich aus den Belegen im Einzelnen ergeben.

1) hella, für das alttestamentliche שְׁאוֹל, z. B. Wer

---

9) Vgl. über das bisher Gesagte Grimm, mythol. S.288—292 und S. 760—766.

ist aber in hello dir jihtig (In inferno [בִּשְׁאוֹל] autem quis confitebitur tibi) Notker Ps. 6, 6. Für das neuteſt. ᾅδης; Christus zur Stadt Kapernaum: unzan in hella nidarstigis (usque in infernum) [ἕως ᾅδου] descendes) Ammon. Matth. 11, 23. So ist der Gebrauch des Wortes hella in sehr vielen ahd. Stellen. Doch verwenden es auch ältere Quellen schon bisweilen für das christliche gehenna. So z. B. Reichenauer gl. des 9ten Jhdts (Rc.); dann: tuot inan hella sun (facitis eum filium gehennae, γεέννης) Ammon. Matth. 23, 15.[10])

2) helliwizzi; Berd natruno! wuo fliohet ir fon duome helliwizzes (Genimina viperarum, quomodo fugietis a judicio gehennae, τῆς κρίσεως τῆς γεέννης) Ammon. Matth. 23, 33.

3) wizi; „garihliha wizzi, ultrix gehenna" Tegernseer gl. (Gc. 4.) Zwischen wizi und hella schwanken die ahd. Bearbeitungen des Symb. Apost. bei der Höllenfahrt Christi. Die St. Galler Hs. 911. (Nro. 4.) gibt descendit ad inferna durch stehic (i. e. steic) in wizzi. Die andern aber haben hella, z. B. die Weißenburger Uebersetzung (Nro. 3.) Nidharsteig ci hellju; die Wiener Hs. (Nro. 5.) Ze helle fuor er.

4) hella fiur;[11]) Ther the quidit tumbo, ther ist sculdig hella fiures (Qui autem dixerit fatue, reus erit gehennae ignis, εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός) Ammon. Matth. 5, 22; in helli fiur (in gehennam ignis) Ammon. Matth. 18, 9.

5) in ewin fiur (in ignem aeternum, τὸ πῦρ τὸ

---

10) Bekanntlich liegt schon über dem Wort ᾅδης im N. Test. ein kaum zu lichtendes Dunkel.

11) Andere Zusammensetzungen mit hella s. Graff 4, 860. Ich führe nur noch unter 8) hellipina wegen pina an.

αἰώνιον) Ammon. Matth. 18, 8.; in ewig fiur (in ignem aeternum) Weißenburger Symbol. Athanas. 17.

6) pech; suftonti pech uuafit (gemens infernus ululat) Hymn. XIX, 1, 4.[12])

7) quala; Natrun natrono cnosles, hueo fleohet ir fona demo urteile dera quala! (Serpentes, genimina viperarum, quomodo fugietis a judicio gehennae) Wiener Matth. 23, 32. Vgl. oben den Uebersetzer des Ammon. Ebenso hat der Wiener Matth. (23, 15.) für filium gehennae: qualu sunu.

8) hellipina, st. f. (nhd. Höllenpein). Sie farent, so wir zaltun, in wizi managfaltun, in hellipina noti thuruh ubildati (eunt, ut narravimus, in tormenta multiplicia in inferni dolores necessario per [propter] maleficia) Otfrid V, 21, 19. 20.

---

12) Vgl. Grimms Note zu der Stelle; dann mythol. S. 765. Die Slaven sind nach Grimm Erfinder der Pechhölle.

Schluß.

1) Ueberblicken wir das Verzeichnis der christlichen Ausdrücke, die sich im Althochdeutschen vorfinden, so sehen wir, daß alle wesentlichen Begriffe der christlichen Religion damals schon in der Deutschen Sprache eingebürgert waren. Halten wir damit zusammen, was uns das zweite Buch über die Wirksamkeit des mittelalterlichen Klerus dargethan hat, so können wir nicht zweifeln, daß ein großer Theil dieser Begriffe in weiten Kreißen verbreitet war. Ja das Wesentlichste war am Schluß der Althochdeutschen Periode mit dem ganzen übrigen Wortschatz so innig verwachsen, daß niemand mehr das neue Christliche von dem alten Einheimischen unterscheiden konnte.

2) Diese Durchdringung der Deutschen Sprache mit christlichen Elementen war um so inniger, weil die Bekehrer des Deutschen Volkes sich nicht begnügten, den Lateinischen Ausdruck im Deutschen einzubürgern. Weitaus in den meisten Fällen suchten sie vielmehr ein einheimisch Deutsches Wort und drückten ihm den christlichen Stempel auf. Namentlich thaten sie dieß mit allen Grundbegriffen des Christenthums, wie die Wörter Glaube, Minne, Sünde u. s. f. beweisen. Fremde Wörter, insbesondere Griechische, ließen sie vorzugsweise nur für das Aeußere der kirchlichen Einrichtungen stehen. So die Titel der kirchlichen Beamteten: Bischof, Priester u. dgl.

3) Vom 12ten Jahrhundert an wandern diese Ausdrücke als ein Ganzes mit dem übrigen Sprachschatz die Zeiten herab. Sie theilen das Schicksal aller Wörter, in ihren Bedeutungen theilweise verändert und hin und wieder durch andere Ausdrücke verdrängt zu werden. Wie sehr sie aber einen unveräußerlichen Bestandtheil des ganzen Sprachschatzes bilden, das zeigen die umgetauschten Ausdrücke fast noch mehr als die beibehaltenen. So ist das Wort Minne nach und nach durch das Wort Liebe verdrängt worden. Aber mit den verschiedenen weltlichen Bedeutungen ist auch die christliche auf das Wort Liebe übergegangen. Das Wort Liebe ist in die ganze Erbschaft der alten Minne eingetreten. So unzertrennlich war die christlich sittliche Bedeutung mit diesem Wort verwachsen.

4) Wie tief die Kenntnis der hauptsächlichsten christlichen Lehren sich im 7ten bis 11ten Jahrhundert dem Deutschen Volk eingeprägt hatte, das ersehen wir aus den Gedichten des 12ten und 13ten Jahrhunderts. Ich spreche nicht von dem Einfluß, den auch die Poesien des heidnischen Alterthums durch das Christenthum erfahren haben. Denn diesen Punkt schließe ich absichtlich von meiner Untersuchung aus. Ich rede vielmehr von den geistlichen Dichtungen des 12ten und 13ten Jahrhunderts. Schon eine geistliche Poesie, wie die des 12ten Jahrhunderts, war nur möglich unter einem Volk, dem die christlichen Vorstellungen nicht mehr neu waren. Das Leiden Christi, die Mosaische Schöpfungsgeschichte, das Leben der Maria, die Lehre vom jüngsten Gericht treten hier ganz in die Reihe der volksthümlichen Stoffe. Wollte man aber auch die geistlichen Dichtungen des 12ten Jahrhunderts vorzugsweise auf den Klerus beschränken, so sprechen um so lauter für die Verbreitung christlicher Erkenntnis auch unter den Laien

die Lieder und Sprüche der blühenden mittelhochdeutschen Zeit. Man nehme die Spruchsammlung des Freidank (um 1230), und sehe, wie auch die Laienschaft die christlichen Vorstellungen in sich verarbeitet hat.

5) Von dieser Zeit an ist das Christenthum unauslöschlich in die Gemüther des Deutschen Volkes gedrungen. Wo die Masse des Klerus ihre Pflichten verabsäumt, da hilft sich die Gemeinde auf andere Weise. Daher der unermeßliche Zulauf, den jeder Prediger findet, der dem Volk die Lehren des Christenthums in seiner Sprache verkündet. Ein solcher Anklang, wie ihn um 1260 der Franziskanerprediger Bruder Berthold fand, war nur möglich unter Menschen, denen die christlichen Wahrheiten heller oder dunkler schon bekannt waren, und die sich ebendaher sehnten, auf dem schon eingeschlagenen Wege weiter fortzuschreiten. Die Reihe der volksthümlichen Zeugen für die christliche Wahrheit reißt von da an nicht ab. Das 14te Jahrhundert bringt Tauler, das 15te die unmittelbaren Vorläufer der Reformation. Nur daß sich jetzt, gewissermaßen schon seit dem 12ten, 13ten Jahrhundert, die volksthümliche Verbreitung des Christenthums mit dem geregelten Gang der Kirche öfters in einem Widerspruch befindet, von dem die Karolingische Zeit noch nichts wußte.

6) Endlich im 16ten Jahrhundert tritt Luther auf, um das zu vollenden, wozu die frühere Hälfte des Mittelalters den Grund gelegt hatte. Ein Mann wie Luther würde unter allen Umständen außerordentliche Wirkungen hervorgebracht haben. Aber die in ihrer Art einzige Stellung, die er in der Deutschen Geschichte einnimmt, konnte ihm nur unter einem Volke zu Theil werden, dessen Sprache und dessen Gedanken schon seit Jahrhunderten von christlichen Begriffen durchdrungen waren. Wenn Luther die Bibel ins Deutsche übersetzt, so

übersetzt er sie aus einer christlichen Sprache in die andere. Alle wesentlichen Ausdrücke des christlichen Glaubens findet er in seiner Muttersprache schon vor, eine Unmasse von biblischen Wendungen und Gedanken sind seit Jahrhunderten schon eingebürgert. Er arbeitet demnach im willkommensten Stoff. Kam nun dazu die innigste Geistesverwandtschaft des Uebersetzers mit seinem Urbilde, die feurigste Begeisterung für dessen Herrlichkeit und eine bis dahin nie gesehene Meisterschaft in Handhabung des dargebotenen Sprachstoffs: so mußte ein Werk entstehen, dessen gleichen sonst keine Europäische Litteratur besitzt. Das war Luthers Bibelübersetzung. Sie ist die Krone der Bestrebungen, das Christenthum in ein Deutsches Gewand zu kleiden. Was die fünf Jahrhunderte, vom 7ten bis zum 11ten, in dieser Hinsicht geleistet hatten, bildet den Boden, aus dem Luthers Bibelübersetzung erwachsen ist. Denn jene Jahrhunderte haben den größten Theil des Sprachstoffs zubereitet, in welchem Luther arbeitet. Aber auch nach der andern Seite hin sind sie die Grundlage von Luthers unerhörter Wirksamkeit. Nur ein Volk, dem über ein halbes Jahrtausend die christlichen Grundbegriffe geläufig waren, das an das lückenhaft und halb Erkannte überall die reinere Wahrheit anknüpfen konnte, war im Stande mit solcher Schnelligkeit und in solchem Umfang das anzunehmen, was ihm Luther darbot. So wurde Luthers Bibel weitaus das gelesenste Deutsche Volksbuch, der Kern und die Grundlage der ganzen Deutschen Litteratur.

7) Wie die Deutsche Nachbildung der biblischen Bücher in Luthers Uebersetzung ihren Gipfel erreichte, so thut sich nun die Deutsche Sprache auch in selbständigen Schöpfungen derselben Richtung hervor, die Alles hinter sich laßen, was die andern Europäischen Litteraturen in dieser Art aufzuweisen

haben. Luthers geistliche Prosa in seinen besten Schriften, wie im kleinen Katechismus oder in der Erklärung des Magnifikat, steht unerreicht da. An gedrungener Kraft des Ausdrucks und an herzgewinnender Einfalt kommt ihnen nichts gleich. Auch die vorzüglichsten Schriften der Kirchenväter müßen dagegen zurücktreten. So war seit den Zeiten der Apostel und Evangelisten nicht mehr geschrieben worden. Zu gleicher Höhe gelangt durch Luther die geistliche Poesie. Das Neue Testament enthält keine auch der Form nach poetischen Stücke. Die Kirche hatte die Aufgabe, eine Poesie zu erzeugen, die ebenso aus dem Geist des Neuen Testaments hervorgienge, wie die Psalmen aus dem des Alten. Zwar werden die Psalmen, ein unvergänglicher Schatz auch der christlichen Gemeinde, für die kirchliche Poesie ewig als unerreichtes Vorbild dastehen. Aber wie Leben überall Leben weckt, so sollten sie unter den christlichen Völkern nicht ohne Frucht bleiben. Die Römische Kirche hat in ihren Lateinischen Poesien Ausgezeichnetes geleistet. Aber die Lateinische Sprache war schon nicht mehr Sprache des Volks, als diese Poesie ihren Gipfel erreichte. Die Deutsche Sprache dagegen rang schon seit Jahrhunderten nach einer Poesie, die volksthümlich und christlich zugleich wäre, als Luther und die Reformation das Deutsche Kirchenlied schufen. Auch hier fängt Luther nichts von vorn an. Er drängt vielmehr die ganze Kraft des Deutschen Christenthums in sich zusammen und aus ihr heraus singt er sein „Ein feste Burg ist unser Gott", wie seit den Tagen des Alten Testaments nicht gesungen worden war. Die stillen Mönche zu Weißenburg und Wessobrunn, zu Reichenau und St. Gallen haben wohl nicht gedacht, daß sie dem großen Reformator die Waffen schmiedeten, als sie zuerst die Deutsche Sprache zu christlichen Poesien verwandten. Zu

Luthers Zeit aber hatte man längst vergeßen, wem man die christliche Zurichtung der Deutschen Sprache eigentlich verdankte.

8) Die Uebertragung des Christenthums in die Deutsche Sprache, zu der die Althochdeutsche Periode den Grund legte und deren Schlußstein Luthers Werke sind, hängt mit dem Wesen der Reformation aufs engste zusammen. Ich will nur beispielsweise an das veränderte Verhältnis erinnern, das zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde eintrat. Der unbedingte Gegensatz zwischen Priesterschaft und Laien, den die mittelalterliche Kirche der Gemeinde aufgedrungen hatte, wurde beseitigt. Zunächst und hauptsächlich aus dogmatischen Gründen.[1]) Aber die natürliche Entwicklung, die das Christenthum in Deutschland genommen hatte, kam der dogmatischen Ueberzeugung entgegen. Die Gemeinde erhält durch die Verdeutschung der Bibel den unmittelbaren Zutritt zu den Quellen des Christenthums. Der Geistliche wird Glied der Gemeinde, und indem der gezwungene Cölibat aufgehoben wird, bildet sich eine Geistlichkeit, die durch die sittlich natürlichen Bande des Familienlebens dem Deutschen Volke angehört. Zugleich aber wird durch das Zurückgehen auf die Grundtexte der Bibel die Wißenschaft der protestantischen Theologie gegründet und so dem Geistlichen seine überlegene, leitende Stellung in der Gemeinde gesichert.

9) Das nahe Verhältnis des Protestantismus zur Uebertragung des Christenthums in die Volkssprachen zeigt sich geschichtlich darin, daß gerade die Länder, denen im früheren Mittelalter das Christenthum in ihrer Muttersprache gepredigt

---

1) Vgl. Hollaz und Gerhard bei Heinrich Schmid, die Dogmatik der evang. luth. Kirche (1843.) S. 467.

wurde, der Herd der Reformation geworden sind. An der Spitze Deutschland und England. Dagegen sind die Romanischen Länder, deren Volkssprachen großentheils erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters zur Verkündigung des Christenthums angewandt wurden, über die mittelalterliche Form des Christenthums nicht hinausgekommen. Das Christenthum war in den Deutschen Landen schon zur Zeit der Karolingischen und Sächsischen Kaiser auch in die Gemüther der Laien eingedrungen. Dadurch bildete sich in Deutschland eine christliche Ueberzeugung der Gemeinde, wie sie sich bei den Romanen nur als Ausnahme findet.

10) Daß ein großer Theil von Deutschland noch heute am katholischen Glauben festhält, ist kein Beweis gegen unsern Satz. Gerade die jetzt katholischen Deutschen Stämme haben zum Theil am allerschlagendsten bezeugt, wie tief das Bedürfnis einer Kirchenerneuerung im Deutschen Volke wurzelte. Denn unter ihnen hatte sich die Reformation am Ende des 16ten Jahrhunderts ohne Zuthun, ja gegen den Willen ihrer Fürsten weithin verbreitet. Doch ich will hier nicht alte Wunden wieder aufreißen, sondern lieber daran erinnern, daß auch zwischen den Deutschen und den Romanischen Katholiken ein unverkennbarer Unterschied ist. Denn ohne daß wir uns über unsre Nachbarvölker auf ungebührliche Weise überheben, dürfen wir wohl sagen, daß vom sittlichen Ernst des Christenthums unter den Deutschen Katholiken mehr gefunden wird, als unter Italienern oder Franzosen.

11) So ist die Saat aufgegangen, die in den Jahrhunderten der Karolinger gesät wurde. — Die Einverleibung des Christenthums in das Deutsche Dichten und Denken war das Ziel des Wegs, dessen größere Hälfte am Schluß des 11ten Jahrhunderts zurückgelegt war. Die Verbindung, die

der Geist des Deutschen Volkes in jenen Jahrhunderten mit dem Christenthum eingegangen ist, wird sich nicht wieder zerreißen laßen.

Wir gehen großen Entwicklungen entgegen. Gott allein weiß, ob wir am Morgen oder am Abend unseres Tages stehen. Aber wie sich auch die Zukunft in Glaube, Staat und Kirche gestalten mag: das Schicksal des Deutschen Volkes wird mit dem des Christenthums unzertrennt verbunden bleiben.

Nachträge.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu Seite 68. Ich hatte im Sinn, die katechetischen Theile der Wolfenbüttler Hs. XXVII als Beilage noch einmal abdrucken zu laßen. Da aber mein Buch ohnehin schon stärker geworden ist, als ich erwartet hatte, ziehe ich es vor, den Leser auf die Drucke von Eccard und Maßmann zu verweisen, und gebe hier nur nachträglich an, in welcher Folge sich die katechetischen Stücke in der Hs. finden:

1) Vaterunser ohne Erklärung. (Nr. 45.)
2) Vaterunser mit Erklärung. (Nr. 55.)
3) Peccata criminalia. (Nr. 20.)
4) Symbolum Apostolicum. (Nr. 3.)
5) Symbolum Athanasianum. (Nr. 17.)
6) Gloria in excelsis. (Nr. 66.)

Die Nummern aus Maßmanns kl. Sprachdenkm.; die Reihenfolge aus Eccard. Catech. theot. — Hoffmanns Althochdeutsch. aus Wolfenbüttel. Breslau 1826. 8. (S. Maßmann a. a. O. S. 33.) habe ich nicht erhalten können.

Zu Seite 40. Den drei alten Hss. von Notkers Psalmen füge hinzu:

4) Bruchstücke einer Hs. in 4° auf der Universitätsbibliothek zu Basel; 10tes Jhdt; gedruckt in: W. Wackernagel, die Altdeutschen Handschriften der Basler Universitätsbibl. Basel 1836. 4° S. 11—13.

5) Eine Quaternion einer Hs. des 11ten Jhdts, enthaltend aus dem Anhang Cant. Ezech., Annae, Moysi, Abac., Deut. (Vgl. bei uns S. 41.); auf der Universitätsbibl. zu Basel; gedruckt bei W. Wackernagel a. a. O. S. 13—18.

Zu Seite 47 ff. Die Windberger Psalmenhandschrift aus dem 12ten Jhdt gibt auch Deutsche Interlinearversionen von mehreren katechetischen Stücken. S. Graffs Vorrede zu seiner Ausgabe des Windberger Psalters (Quedlinburg 1839.) S. VI.

Zu Seite 79 ff. Dem Verzeichnis der gl. füge hinzu: F. J. Mone theilt im Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit folgende gl. mit:

Reichenauer gl. zu den Evangelien. Cod. Aug. 178. (106.); 11tes Jhdt; zu Karlsruhe.

Reichenauer gl. zu den Paulin. Briefen. Cod. Aug. LXXXXIII (97.) 11tes Jhdt; zu Karlsruhe.

Beide mitgetheilt im Jahrgang 1835, Col. 82—92. Zu welchen Schriften die ebend. Col. 92. gedruckten gl. gehören, gibt Mone nicht an.

Einige ahd. gl. zu den Paulin. Briefen in der Hs. 1048ª zu Brüssel; 11tes Jhdt; 1835, Col. 490. Die gl. aus St. Peter (unser Nr. 8, S. 87.) setzt Mone ins 11te Jhdt und gibt Ergänzungen zu Graffs Abdruck. 1836, Col. 229—234.

Zu Seite 171. Mit dieser Ausdehnung des Frankennamens soll keineswegs eine historische Controverse aufgeworfen oder geschlichtet werden. Sie soll nur zu einem vereinfachten Ueberblick der Hochdeutschen Stämme dienen. Will jemand die Thüringer als einen besondern vierten Hauptstamm neben die Bayern, Schwaben und Franken stellen, so soll darüber nicht gestritten werden. Nur so viel wird man auf jedem Standpunkt einräumen müßen, daß dieser Thüringische Stamm eine viel nähere Verwandtschaft mit einzelnen Theilen der Franken zeigt, als mit den Bayern oder Schwaben.

Seite 197, Zeile 21. Elsäßisch kann man Weißenburg nur insofern nennen, als wir gewohnt sind, den jetzt französischen Theil des linken Rheinufers im Allgemeinen mit dem Namen Elsaß zu bezeichnen. Nach der alten ursprünglichen Eintheilung gehörte Weißenburg nicht zum Elsaß, sondern zum Speyergau. Vgl. die bündige Erörterung in Häussers Geschichte der rheinischen Pfalz. Bd. I. S. 17. 18.

Zu Seite 255. Die Schrift de divinis officiis, die Hittorp und Andere dem Alkuin beilegen, wird ihm von Mabillon abgesprochen, und zwar mit Recht. S. Act. SS. O. S. B. Sec. IV. P. I. p. 185., und daraus in Alcuini Opp. ed. Froben. Tom. II. Vol. 2, p. 461. Der Name des Alkuin durfte also hier nicht genannt werden. Was aber durch die Stelle bewiesen werden sollte, daß nämlich der Priester die Verpflichtung hatte, bei der Beichte auf den besondern Seelenzustand des Einzelnen einzugehen, wird dadurch nicht berührt. Denn 1) sind die wichtigsten Theile der angeführten Stelle, wie schon erwähnt, aus dem Poenitential des Beda entlehnt, über dessen große Bedeutung auch für Deutschland man die S. 255. angeführte Stelle des Regino vergleiche: 2) spricht Alkuin im 96ten seiner Briefe (I, 1, p. 143 sq. ed. Froben.) und in der Schrift de confessione peccatorum (II, 1, p. 154 sq.) ganz ähnliche Ansichten, nur freilich weit weniger abschreckend, über die Privatbeichte aus. 3) Gehört auch die von mir aus dem Pseudoalkuin angeführte Stelle noch unserer Periode (700—1100) an. Gerbert (Monum. veteris Liturgiae Alemannicae, P. II. p. 189.) läßt sie aus einer Wiener Hs. des 12ten Jhdts abdrucken, und schreibt (p. 186.) die Abfaßung des Ordo Romanus, dem sie angehört, dem Berthold von Constanz, einem Zeitgenoßen P. Gregor VII. zu. Vgl. über ihn Gräße II, 1, a, S. 210.

Zu Seite 284. Die katechetischen Stücke des 12ten Jhdts und die gl. des 12ten Jhdts, z. B. die der Herrad, habe ich nur aushilfsweise benutzt.

Zu Seite 421, Zeile 8. Das Neue Testament enthält keine, oder doch nur wenige kleine auch der Form nach poetische Stücke. Denn allerdings könnte man Luk. 1, 46—55 und einige andere Stellen des N. T. Griechische Gedichte in Hebräischem Versbau nennen. Vgl. über letzteren die eindringenden Untersuchungen von Ewald, die poet. Bücher des A. B., Thl. I, S. 52—180.

Zu Seite 421. Das Verhältnis, in dem Luthers Katechismus zu den älteren Katechismen, z. B. zu dem ahd. Weißenburger und dem Lateinischen in den Skrutinien bei Martene, de antiquis eccles. ritib. ed. 2,

I. p. 94, steht, konnte hier nicht näher besprochen werden. Das theilweise Anschließen an schon Vorhandenes läßt hier wie anderwärts Luthers Persönlichkeit nur um so größer erscheinen.

Zu Seite 423. Wenn dem Deutschen Volk nachgerühmt wird, daß die christliche Erkenntnis tiefer in seine Gemeinden eingedrungen sei, als bei den Romanen, so kann hier natürlich nur von einem Mehr oder weniger des allgemeinen Durchschnitts die Rede sein. Im Uebrigen aber ist die Gemeinsamkeit der christlichen Begriffe gerade eins der festesten Bande, die uns mit den edlen und reichbegabten Romanischen Völkern verknüpfen.

Verbesserungen.

Seite 69, Zeile 9. gewestonet l. gevestenet.
Seite 326, Zeile 25. sinflout l. sinfluot.